

هذا

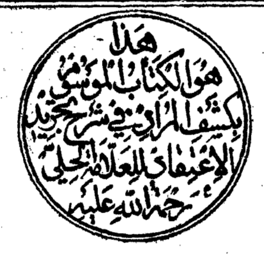
هو الكتاب المستطاب الموسوم

بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد

تصنيف محرز بأنواع العجائب وتأليف مشحون بالغرائب كثير العلم عظيم
الاسم جليل الشأن رفيع المكان حسن النظام مقبول الأئمة العظام
لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والأدوار
وهو من مؤلفات العالم الرباني والكامل الصمداني اعلم العلماء محقق مدقق فقيه
محدث متكلم ماهر لا نظير له في الفنون والعلوم العقليات والنقليات شمس الفقهاء
والمجتهدين رئيس المحققين والمدققين من الأولين والآخرين آية الله في
العالمين الشيخ العلامة جمال الدين ابو منصور الحسن بن يوسف
بن علي بن المطهر الحلي المشتهر بالعلامة
ضاعف الله قدره واعظم في الاسلام اجره ولما كان هذا الكتاب
قليل الحصول بل عسير الوصول رأيت ان اشتهاره اقرب الى الصواب
وعلمت ان انتشاره يوجب عظيم الثواب سعيت في طبعه مقدما على جميع
اموري وبذلت وسعي في تصحيحه حسب مقدوري واسئل الله تعالى ان يجعل
ذلك لي ولمن استفاد منه خير مدخر والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا

وبسعي واهتمام جناب مستطاب آقاي حاج سيد سعيد
طباطبائي در مطبعه گلبهار بدستياري آقا سيد
عباس سلمه الله بزيور طبع آراسته
گرديد في سنه ١٣٥٣ هجري قمري
روز عام شمسي ١٣١٢
مقدمه [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه وسميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شانه الواضح برهانه الغامر احسانه الذي ايد العباد بمعرفته وهديهم الى محجته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلد ويخلصوا من العقاب الاليم السرمد وصلى الله على اكمل نفس قدسانية واطيب طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهية وادراك الكمالات الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضل على الجمادات ولا معلوم اكمل من واجب الوجود تعالى والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص الناس الاجتهاد في ازالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهين وطلب الحق باليقين ووجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة واحراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله روحه الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية وجدناه راكبا نهج التحقيق سالكا جدد التدقيق معرضا عن سبيل المغالطة تاركا طريق المغالطة ابعد مطارح اقدامه في نقضه وابرامه لما عرج الى جوار الرحمن ونزل بساحة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه اقصى المرام وجمع جل مسائل الكلام على ابلغ نظام كما ذكره في خطبته واشار في ديباجته الا انه اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في ايراده المعاني الى طرف النهاية حتى كل عن ادراكه المحصلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحا لما استبهم من معضلاته وكاشفا عن

نـ طرق

مشكلاته

ورتبته على ستة مقاصد المقصد الاول فى الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين والذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه وبغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شئ اعرف من الوجود والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه او توقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل

مشكلاته راجيا من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه اكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين

قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتمادى عليه و سميته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد

المقصد الاول فى الامور العامة وفيه فصول الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر اقول هذا الفصل مسائل مهمة جليلة وهذه اولها وهى ان الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدوا الوجود والعدم اما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين والحكماء قالوا الموجود هو الذى يمكن ان يخبر عنه والمعدوم هو الذى لا يمكن ان يخبر عنه الى غير ذلك من حدود فاسدة لا فائدة فى ذكرها وهذه الحدود كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفى للمعدوم ولفظة الذى انما يشار بها الى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود فى حد نفسه قال بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شئ اعرف من الوجود اقول لما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار الى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين وتحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شايع فى المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لانه لا شئ اعرف من الوجود اذ لا معنى اعم منه

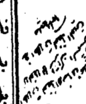
قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه وابطال الرسم باطل اقول ذكر فخر الدين فى ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن ان يكون وجه الخلل فيهما الاول ان التصديق بالتنافى بين الوجود والعدم بديهى اذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجوده وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا الثانى ان تعريف الوجود لا يجوز ان يكون بنفسه للفساد ولا باجزائه لان تلك الاجزاء ان كانت وجودية لزم تعريف الشئ بنفسه وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها ان لم يحصل امر زائد كان الوجود محضا ما ليس بوجود هذا خلف وان حصل امر زائد هو الوجود كان التركيب فى قابل الوجود او فاعله لا فيه ولا بالامور الخارجة عنه لان الخارجى انما يصلح للتعريف لو كان مساويا للمعرف لان الاعم لا يفيد التمييز الذى هو اقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حذر فى المنطق عن التعريف به لكن

مركبا صح

لابد

وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبول القسمة يعطي الشركة فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات اولم تنحصر اجزاؤها

العلم بالمساوات يتوقف على العلم بالماهية فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول فلان التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقات على التصور الكسبي سلمنا لكن جاز ان يكون التصور للمفردات ناقصا اي يكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور اما الثاني فلان ما ذكروه في نفي تركيب الوجود عائد الى كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساوات في نفس الامر لا العلم بالمساوات فان الناظر في اكتساب الماهية اذا عرض على ذهنه عوارضها فاستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك ان ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره تصورها بذكر ذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساوات لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ المسئلة الثانية في ان الوجود مشترك قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلثة ذكرها الحكماء والمتكلمون الاول انا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فانا اذا شاهدنا اثرا حكمنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني ان مفهوم السلب واحد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحدا والا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب الثالث ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الاولى فلانا نقسمه الى الواجب والممكن والى الجوهر والعرض والى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلان القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متعاندة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان الى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل القسمة الى الانسان والفرس المسئلة الثالثة في ان الوجود زائد على الماهيات قال فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها اقول هذه المسئلة فرع على المسئلة الاولى واعلم ان الناس اختلفوا في ان الوجود هل هو نفس الماهية او زائد عليها فقال ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وجماعة تبعوهما ان وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء ان وجود كل ماهية مغاير لها الا واجب الوجود تع فان اكثر الحكماء قالوا ان وجوده نفس حقيقته وسياتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول ان الوجود





ولانفكاكهما تعقلاً ولتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال

مشترك على ما تقدم فاما ان يكون نفس الماهية او جزءاً منها او خارجاً عنها والاول باطل والا لزم اتحاد
الماهيات فى خصوصياتها المتباينة من اشتراكها والثانى باطل والا لم تنحصر اجزاء الماهية بل تكون كل
ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء لاتتناهى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية ان الوجود
اذا كان جزءاً من كل ماهية فانه يكون جزءاً مشتركا بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنساً فتفتقر كل
ماهية الى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجوداً لاستحالة انفصال الموجودات
بالامور العدمية فيفتقر الفصل الى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لان جزء الجزء جزء ثم
موجود فيفتقر الى فصل آخر ويتسلسل فيكون للماهية اجزاء لاتتناهى واما استحالة التالى فلوجوه احدها
ان وجود ما لايتناهى محال على ما يأتى الثانى يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لانه موجود فيكون
ممكنا هذا خلف الثالث يلزم منه انتفاء الحقائق اصلا لانه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون
البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان **قال** ولانفكاكهما تعقلاً
اقول هذا هو الوجه الثانى الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك فى
وجودها الذهنى والخارجى والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل
خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها لايقال انا قد نشك فى ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً
عليه ويتسلسل لانا نقول التشكك ليس فى ثبوت وجود للوجود بل فى ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المدعى
قال ولتحقق الامكان **اقول** هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق بالضرورة
والامكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لان الوجود لو كان نفس الماهية او جزءها لم تعقل منفكة
عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ والا لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم
يستلزم الوجوب فينتفى الامكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتى ولان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لاتعقل الا بين شيئين **قال** وفائدة الحمل **اقول** هذا
وجه رابع يدل على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره انا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية
موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وانما تتحقق هذه الفائدة على تقدير
المغايرة اذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية اذ
الموجودة موجودة والتالى باطل فكذا المقدم **قال** والحاجة الى الاستدلال **اقول**
هذا وجه خامس يدل على ان الوجود ليس هو نفس الماهية ولا جزءاً منها وتقريره انا نفتقر فى نسبة
الوجود الى الماهية الى الدليل فى كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية او جزءها لم نحتج الى

وانتفاء التناقض وتركب الواجب وقيامه بالماهية من حيث هي هي فزيادته في التصور وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية

الدليل لافتقار الدليل الى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي

قال وانتفاء التناقض **اقول** هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره انا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول ماهية معدومة ممتنعة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض ايضا لان تحقق الماهية يستدعي تحقق اجزائها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها والا لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض ولو كان جزء نفسها لزم التناقض وهو يدل على الزيادة **قال** وتركب الواجب **اقول** هذا وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف وانما يتحقق لو كان الوجود زائدا على الماهية لانه يستحيل ان يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءا من الماهية لزم ان يكون الواجب مركبا وهو محال **قال** وقيامه بالماهية من حيث هي هي **اقول** هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها لاستحالة ان يكون جوهرا قائما بنفسه مستقلا عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها واذا كان كذلك فاما ان يقوم بالماهية حال وجودها او حال عدمها والقسمان باطلان اما الاول فلان الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهية اما ان يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه او يكون مغايرا له فيلزم قيام الوجودات المتعددة بالماهية الواحدة ولانا ننقل البحث الى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل واما الثاني فلانه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل واذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب ان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع **قال** فزيادته في التصور **اقول** هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي انما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لاستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الاعيان منفردة عن الوجود فكيف تحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الامر والتصور لا في الاعيان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل المسئلة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني والخارجي **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية **اقول** اختلف العقلاء ههنا فجماعة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم اثبتوه وقسموا الوجود الى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بان القضية الحقيقية صادقة قطعا لانا نحكم بالاحكام الايجابية على موضوعات معدومة في الاعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف واذ ليس ثابتا في الاعيان

والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بالحصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد وهو خير محض

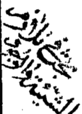
فهو متحقق في الذهن واعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد ابطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على ثبوت الذهني كما قررناه **قال** والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم **اقول** هذا جواب عن استدلال من نفى الوجود الذهني وتقريره استدلالهم انه لو حلت الماهية في الاذهان لزم ان يكون الذهن حارا باردا اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الاشياء المتنفية عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالهما المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستلزمها والتضاد انما هو بين الماهيات لا بين صورها وامثلتها **المسئلة الخامسة** في ان الوجود ليس هو معنى زائدا على الحصول العيني **قال** وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول **اقول** قد ذهب قوم غير محققين الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لان قيام ذلك المعنى بالماهية في الاعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستندا الى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الاعيان وليس ما به تكون الماهية في الاعيان **المسئلة السادسة** في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد **قال** ولا تزايد فيه ولا اشتداد **اقول** ذهب قوم الى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لان الزيادة ان كانت وجودا لزم اجتماع المثلين والا لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب اكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد ان لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتدادا بل هو باق كما كان وان حدث فالحادث ان كان غير الحاصل فليس اشتدادا للوجود الواحد بل يرجع الى انه حدث شيء آخر معه والا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص **المسئلة السابعة** في ان الوجود خير والعدم شر **قال** وهو خير محض **اقول** انا اذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجودا وكل ما يقال له شر وجدناه عدما الا ترى الى القتل فان العقلاء حكموا بكونه شرا واذا تأملناه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث قدرة القادر عليه فان القدرة كمال الانسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فانه ايضا كمال لها ولا من حيث حركة اعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو للتقطيع بل من حيث هو ازالة كمال الحيوة عن الشخص فليس الشر الا هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بان الوجود

الذهني

خير محض والعدم شرّ محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى ابلغ في الخيرية والكمال من كلّ موجود لبرائته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الموجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه

المسئلة الثامنة في انّ الوجود لا ضدّ له **قال** ولا ضدّ له **اقول** الضدّ ذات وجودية تقابل ذاتا اخرى في الوجود ولما استحال ان يكون الوجود ذاتا وان يكون له وجود اخر استحال ان يكون ضدّا لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لانّ كلّ معقول امّا خارجيّ فيعرض له الوجود الخارجي او ذهنيّ فيعرض له الوجود الذهني ولا شئ من احد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي العدم بل تقابل السلب والايجاب ان اخذا مطلقين والّا تقابل العدم والملكة **المسئلة** التاسعة في انه لا مثل للوجود **قال** ولا مثل له **اقول** المثلان ذاتان وجوديتان يسدّ كلّ واحدة منهما مسدّ صاحبه ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما الى الذهن ثمّ لحقه الاخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانيا غير ما اكتسبه اوّلا والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئا اخر وايضا فليس هيهنا معقول يساويه في التعقّل على معنى ما ذكرناه اذ كلّ معقول مغاير لمعقول الوجود لا يقال ان كلية وجزئية متساويان في التعقّل فكان له مثل وهو الجزئي لانا نقول انّهما ليسا بمتساويين في المعقولية وان كان احد جزئي الجزئي هو الكلّي لكن الاتحاد ليس تماثلا وايضا فانه عارض لكلّ المعقولات على ما قررناه اوّلا ولا شئ من المثلين يعارض لصاحبه **المسئلة** العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها **قال** فتحققت مخالفته للمعقولات **اقول** لمّا انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما اذ القسمة حاصرة في كلّ معقولين بين التماثل والاختلاف وقد انتفى التماثل فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق **قال** ولا ينافيها **اقول** المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بيّنا انّ كلّ معقول على الاطلاق فانه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه لا يقال العدم امر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصحّ قوله على الاطلاق انه لا ينافيها لانا نقول نمنع اوّلا كون العدم المطلق معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر الى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه سلّمنا لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فانّ العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث اخذه مقابلا له ولا امتناع في عروض احد المتقابلين للاخر اذا اخذ لا باعتبار التقابل كالكلية والجزئية فانهما قد يصدق احدهما على الاخر باعتبار تغايرهما لا باعتبار تقابلهما وهذا فيه دقة **المسئلة** الحادية عشر في تلازم الشيئية والوجود **قال** ويساوق الشيئية فلا

المطلق م



فلا تحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف تحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد

تحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله **اقول** اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود والشيئية وتلازمهما حتى ان كل شئ على الاطلاق فهو موجود على الاطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشئ وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتا متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهنا وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتا ثابتة في الاعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم وبان الثبوت هو الوجود **قال** وكيف تحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف **اقول** لما استبعد المصنف مقالة هؤلاء القوم اي المعتزلة و نسبهم الى المكابرة شرع في الاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون الى ان القدرة لا تاثير لها في الذوات انفسها لانها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتا ولا في الوجود لانه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الامر ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري والا لزم التسلسل لان ذلك الاتصاف لو كان ثابتا لكان مشاركا لغيره من الموجودات في الثبوت ومتمازا عنها بخصوصيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت امرا زايدا عليه ويلزم التسلسل اذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف رح قد تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الامر والزمهم المحال وتقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لاستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة اصلا وراسا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تاثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في الاتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الامر وذلك يستلزم نفي التاثير اصلا واما بطلان التالي فبالاتفاق والبرهان دل عليه على ما ياتي فلهذا استبعد المصنف رح هذه المقالة مع اثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف امرا ذهنيا وانه منتف في الخارج **قال** وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد **اقول** هذا برهان اخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فانه يثبت من اشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقايق فالزمهم المصنف رح المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لان تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لانتفاء تعقل امر زايد على الكون في الاعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات فهو عندهم باطل فان جعلوا الوجود امرا مغايرا للكون في الاعيان كان نزاعا في العبارة وقولا باثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في اثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الاعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين

ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة

الدالة على استحالة ما لاينا هي كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت اذ دلالتها انما هي على انحصار الكاين في الاعيان وقول المص وانحصار الموجود عطف على الانتفاء اي وكيف تحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد هكذا ينبغي ان يفهم كلامه ههنا **قال** ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات **اقول** لما ابطل مذهب المشائين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان قويتان ذكرهما المص وابطلهما اما الحجة الاولى فتقريرها ان كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما المقدمة الاولى فيدل عليها امور ثلثة احدها ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المعدوم مكروه فانا نريد اللذات ونكره الالام فلابد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث ان المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فانا نميز بين الحركة يمنة ويسرة وبين الحركة الى السماء ونحكم بقدرتنا على احدى الحركتين دون الاخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الاخرى لاستحال هذا الحكم واما المقدمة الثانية فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لانه فرع عليه والجواب ان التميز لا يستدعي الثبوت عينا والا لزم منه محالات احدها ان المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت العيني لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خياليا ليس ثابتا له في العين اتفاقا الثالث ان المقدورية لو استدعت الثبوت لانتفت اذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية **قال** والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه **اقول** هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهي انهم قالوا ان المعدوم ممكن وامكانه ليس امرا عدميا والا لم يبق فرق بين نفي الامكان وبين الامكان المنفي فيكون امرا ثبوتيا وليس جوهرا قائما بذاته فلابد له من محل ثبوتي وهو الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتا وهو المطلوب واجاب المص رح عنه بان الامكان امر اعتباري ليس شيئا خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتي حالا في محل عدمي وهو باطل قطعا وايضا فان الامكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجا فيبطل قولهم كل ممكن ثابت **المسئلة الثانية عشرة في نفي الحال** **قال** وهو يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة **اقول** ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفي وهذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الوجود والعدم وان الثبوت هو الوجود ومرادف له وان العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل اظهر من

والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهناً ويجوز قيام العرض بالعرض ونقضوا الحال بانفسها والعدد بعد قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل

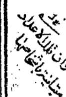
هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها **قال** والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهناً ويجوز قيام العرض بالعرض **اقول** لما ابطل مذهبهم اشار الى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زايد على الماهية فاما ان يكون موجوداً او معدوماً او لا موجوداً ولا معدوماً والاقسام باطلة اما الاول فلانه يلزم التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث والجواب ان الوجود غير قابل لهذه القسمة لاستحالة انقسام الشيء الى نفسه والى غيره فكما لا يقال السواد اما ان يكون سواداً او بياضاً كذلك لا يقال الوجود اما ان يكون موجوداً او لا يكون ولان المنقسم الى الشيئين اعم منهما ومستحيل ان يكون الشيء اعم من نفسه الوجه الثاني ان اللونية امر ثابت مشترك بين السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الاخر بامر زايد على ما به الاشتراك ثم الوجهان ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وان كانا معدومين لزم ان يكون السواد امراً عدمياً وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فيثبت الواسطة والجواب من وجهين الاول ان الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني ان العرض قد يقوم بالعرض على ما ياتي وايضاً فان قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض **قال** ونقضوا الحال بانفسها **اقول** اعلم ان نفاة الاحوال قالوا وجدنا ما لخص ادلة مثبتي الحال يرجع الى ان ههنا حقايق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز ثم قالوا ان ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وقالوا هذا ينتقض عليهم بالحال موجب القول بالحال للحال نفسها فان الاحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتان اشتراك هي مطلق الحال وامتياز هي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم ان يكون للحال حال اخرى ويتسلسل **قال** والعذر بعد قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل **اقول** اعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان اما الاول فلان كل معقول اذا انتسب الى معقول اخر فاما ان يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر وهما المثلان واما ان يتعدد بان يعود لاحقتهما او لا يكونا كذلك وهما المختلفان فلا يتصور نفيهما واما الثاني فلانه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعم وبراهين ابطال التسلسل آتية ههنا واجاب بعض المتاخرين بان المختلفين اذا اشتركا في امر ثبوتي لزم ثبوت امرين بهما يقع الاختلاف والتماثل واما اذا اتحدا في امر سلبي فلا يلزم ذلك والاحوال وان اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا ان ذلك المشترك امر سلبي فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لان الاحوال عندهم ثابتة **المسئلة** الثالثة عشر في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال **قال**

قوله بامر زائد وهو جمع نور البصر في السواد وتفريقه في البياض ١٢

قوله ليس هو قيام عرض بعرض لان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنف ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر ١٢

فبطل ما فرّعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة

فبطل ما فرّعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في حال الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة **اقول** لما ابطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال ابطل ما فرّعوا عليهما وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم احكاما اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على ان تلك الذوات غير متناهية في العدم فلكل نوع عدد غير متناه وان كانت تلك الاعداد متناهية باشخاصها



الثاني ان الفاعل لا تاثير له في جعل الجوهر جوهرا والعرض عرضا وانما تاثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لان تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انما يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار الى هذا الحكم جماعة من الحكماء قالوا لان كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهر جوهرا بالفاعل لانتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الحكم الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بصفات عارضة لها وهذا المذهب باطل لان الصفات ان كانت لازمة كان اختلافها دليلا على اختلاف الملزومات والا جاز ان ينقلب السواد جوهرا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الاجناس هل هي ثابتة في العدم ام لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد الى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش الى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم واما الجبائيان وعبد الجبار وابن متوية فانهم قالوا صفات الجوهر اما ان تكون عائدة الى الجملة كالحيوة وما يشترط بها واما ان تكون عائدة الى الافراد وهي اربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه اسود وابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة الى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحاق بن عياش الى ان الجوهرية هي التحيز وقال الشحام والبصري ان الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود

ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله

فهو حال المحل موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عياش انه حال المحل غير موصوف باحدهما ولا بغيرهما السادس اتفق المثبتون الا ابا عبد الله البصري على ان المعدوم لا صفة له بكونه معدوما و البصري اثبت له صفة بذلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط الثامن اتفقوا على ان من علم ان للعالم صانعا قادرا حكيما مرسلا للرسل قد يشك في انه هل هو موجود ام لا ويحتاج في ذلك الى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك واوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه **قال** ومن قسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها **اقول** لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال الى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء اما يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم او لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال الى المعلل وغيره الثاني اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال تنضاف اليها و اتفق اكثر العقلاء على بطلان هذا لوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الانقلاب الى المحدث وبالعكس ولان التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتا والا تسلسل ولا صفة ذات والا تسلسل

المسألة الرابعة عشر في الوجود المطلق والخاص

قال ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله **اقول** اعلم ان الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الاعيان قد يؤخذ عارضا لماهية ما فيتخصص الوجود وقد يؤخذ مجردا من غير التفات الى ماهية خاصة فيكون وجودا مطلقا اذا عرفت هذا فنقول الوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلق في الخارج وانه موجود مطلق في الذهن نعم اذا نظر الى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وانما يجتمعان اذا اخذ لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدوم مطلقا متصورا للحكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقا صادقا على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجود الملكات المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيدا كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان

ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ويؤخذ الموضوع شخصيًا ونوعيًا وجنسيًا ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها

وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص **المسئلة الخامسة عشر** في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع **قال** ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته **اقول** عدم الملكة ليس عدمًا مطلقا بل له حظ ما من الوجود ويفتقر الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فانه عبارة من عدم شئ عن شئ اخر مع امكان اتصاف الموضوع بذلك الشئ كالعمى فانه عدم البصر لا مطلقا ولكن عن شئ من شانه ان يكون بصيرًا فهو يفتقر الى الموضوع الخاص المستعد للملكة كما يفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحايط لعدم استعداده امتنع العمى عليه **قال** ويؤخذ الموضوع شخصيًا ونوعيًا وجنسيًا **اقول** لما فسر عدم الملكة بانه عدم شئ عن موضوع من شانه ان يكون له وجب عليه ان يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الامرد عدم ملكة وعدمها عن الانثى ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الانثى ايجاب وعدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي ايضا ولا مشاحة في ذلك لعدم فايدة فيه **المسئلة السادسة عشر** في ان الوجود بسيط **قال** ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** قد بينا ان الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول اعم منه فلا جنس له فلا فصل له لان الفصل هو المميز لبعض افراد الجنس عن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بل هو بسيط لانه لو لم يكن بسيطا لكان مركبًا لانه يجوز ان يكون مركبا من الاجناس والفصول كتركبا لعدد من الاحاد لانا نقول تلك الاجزاء اما ان تكون موجودة او لا تكون وعلى التقدير الاول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضًا لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف **المسئلة السابعة عشر** في مقوليته على ما تحته من الجزئيات **قال** ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها **اقول** الوجود طبيعة معقولة كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة وتكون طبيعة متحققة في كل واحدة من عوارض تلك الماهيات اعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقايق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك اي العوارض الوجودات العارضة للماهيات بالتشكيك وذلك ان الكلي ان كان صدقه على افراده على السواء كان متواطيا وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الافراد اولى بالكلي من الاخر او اقدم منه او يوجد الكلي في ذلك البعض اشد منه في الاخر كان مشككًا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة الى كل وجود

خاص

نفيض الى الموضوع وان الملكة

الانثى

ذلك

في ان الوجود بسيط

لانه

في مقوليته

فليس جزء من غيره مطلقا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شئ مطلق ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين

خاص كذلك لان وجود العلة اولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول واشد عند بعضهم فيكون مشككا **قال** فليس جزء من غيره مطلقا **اقول** هذا نتيجة ما تقدم وذلك لان المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقة لامتناع التفاوت في الماهية واجزاءها على ما ياتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق اما بالنسبة الى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءا من غيره وانه زايد على الحقايق واما بالنسبة الى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله مطلقا

المسئلة الثامنة عشر في الشيئية

قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متاصلة في الوجود فلا شئ مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات **اقول** قال ابو علي بن سيناء الوجود اما ذهني واما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فان اراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع اذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية واشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متاصلة في الوجود كتاصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شئ مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة

المسئلة التاسعة عشر في تمايز الاعدام

قال وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام **اقول** لا شك في ان الملكات متمايزة واما العدمات فقد منع قوم من تمايزها بناء على ان التميز انما يكون للثابت خارجا وهو خطاء فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف بوجوه ثلثة الاول ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ولا يستند الى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستندا اليه دون غيره وايضا فانا نحكم بان عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزهما لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لاستحالة الجمع بينهما لان المشروط لا يوجد الا مع شرطه والا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث ان عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لانتفاء صحته وجود الضد الثاني مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلابد من التمايز **قال** ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين **اقول** العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون امرا معقولا قائما براسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لان الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع

وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان انى وبالعكس لمّى والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية واذا احمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث في انفسها وجهات

في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان

المعقول لان حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل العدم ماهيته معقولة وفرضها معدوماً كان العدم عارضاً لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً المطلق العدم باعتبار كونه رافعاً له وعدماً له نوعاً منه باعتبار ان العدم المعروض اخذ مطلقاً على وجه يعم العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان انى وبالعكس لمّى **اقول** لما بين ان الاعدام متمايزة بان عدم المعلول يستند الى عدم العلة ذكر ما يصلح جواباً لتوهّم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الامر بالعكس كما بيّناه ثمّ قيد النفى بالخارج لان عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان انّ بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الامر بل في الذهن ولهذا سمى انيّاً لانه لا يفيد الّا الوجود في الذهن اما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمّى مطابق للامر نفسه **المسئلة العشرون** انّ في عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ **قال** والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجوداً تتعاكس عدماً **اقول** اذا فرض امران احدهما اعمّ من الاخر كالانسان والحيوان ونسب عدم احدهما الى الاخر بالعموم والخصوص وجد عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ فانّ الحيوان ينقسم الى الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه احد انواعه ويصدق ايضاً عدم على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل افراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لافراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ فاذا ترتّبت اشياء في العموم والخصوص وجوداً ترتّبا على العكس عدماً بان يصير الاخص اعمّ في طرف العدم **المسئلة الحادية والعشرون** في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغنى **قال** وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية **اقول** كل واحد من الوجود والعدم امّا ان يكون محتاجاً الى الغير واما ان يكون مستغنياً عنه والاول ممكن والثانى واجب او ممتنع وهذه القسمة حقيقية اى تمنع الجمع والخلو امّا منع الجمع فلاستحالة ان يكون المستغنى عن الغير محتاجاً اليه وبالعكس واما منع الخلو فلانه لا قسم ثالث لهما فقد ظهر ان هذه القسمة حقيقية **المسئلة الثانية والعشرون** في الوجوب والامكان والامتناع **قال** واذا احمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث في انفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان

في ان عدم الاخص اعمّ من عدم الاعمّ

في تقسيم الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى

مسئلة ثانية ۲۲

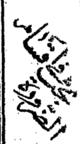
والامكان وكذلك العدم والبحث في تعريفها كالوجود وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها

اقول الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيواناً وعلى كلا التقديرين لا بدّ لهذه النسبة اعني نسبة المحمول فيهما الى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمّى مادّة وجهة باعتبارين فانّا ان اخذنا الكيفية في نفس الامر تسمّى مادّة وان اخذناها عند العقل وما تدلّ عليه العبارات سمّيت جهة وقد تتّحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيواناً وقد تتغايران كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيواناً فالمادّة ضرورية لانّ كيفية نسبة الحيوانية الى الانسانية هي الوجوب واما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدلّ على وثاقة الربط وضعفه فانّ الوجوب يدلّ على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط **قال** وكذلك العدم **اقول** اذا جعل العدم محمولاً او رابطة كقولنا الانسان معدوم او معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلث عند التعقّل والمواد في نفس الامر **المسئلة الثالثة والعشرون** في انّ هذه القضايا الثلث لا يمكن تعريفها **قال** والبحث في تعريفها كالوجود **اقول** انّ جماعة من العلماء اخطأوا ههنا حيث عرّفوا الواجب والممكن والممتنع لانّ هذه الاشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج الى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف الفاظها ما يكون شارحاً لها لا على انّه حدّ حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفها هم دورية لانّهم عرّفوا الواجب بانّه الذي يستحيل عدمه او الذي لا يمكن عدمه ثمّ عرّفوا المستحيل بانّه الذي لا يمكن وجوده او الذي يجب عدمه ثمّ عرّفوا الممكن بانّه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه او الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد اخذوا كلّ واحد منها في تعريف الآخر وهو دور ظاهر **المسئلة الرابعة والعشرون** في القسمة الى هذه الثلثة **قال** وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها **اقول** اذا اخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انّها ذاتية لا بالنظر الى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية اي تمنع الجمع والخلو وذلك لانّ كلّ معقول على الاطلاق امّا ان يكون واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لاستحالة ان يكون شيء واحد واجباً لذاته وممتنعاً لذاته وممكناً لذاته او يكون ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية واعلم انّ القسمة الحقيقية قد تكون للكلّي بفصول او لوازم تميّزه وتفصّله الى الاقسام المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الاولى لا يمكن انقلابها ولا يصير احد القسمين معروضاً للمميّز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان امّا ناطق او صامت



وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابهما ومانعة الخلو بين الثلثة فى الممكنات ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب كل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه

فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم الى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى ان الحيوان الذى هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذى هو صامت واما القسمة الثانية فانه يمكن انقلابها ويصير احد القسمين معروضا للمميز الاخر الذى به وقعت القسمة كقولنا الحيوان اما متحرك او ساكن فان كل واحد من قسمى المتحرك والساكن قد يتصف بما هو الاخر فينقلب المتحرك ساكنا وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتى والامتناع الذاتى والامكان الذاتى من قبيل القسم الاول لاستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته وكذا الباقيان **قال** وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابهما ومانعة الخلو بين الثلثة فى الممكنات **اقول** اذا اخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر الى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لان المعقول اما ان يكون واجبا لغيره او ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لامتناع الجمع بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولامكان الخلو عنهما لا بالنظر الى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لان واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم علته فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الاخر واذا لاحظنا الامكان الذاتى فى هذه القسمة فى الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن من الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتى فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتى واجب او ممتنع بالغير **المسئلة الخامسة والعشرون** فى اقسام الضرورة والامكان **قال** ويشترك الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب **اقول** الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضرورى لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما **قال** وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه **اقول** كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الاخر فان وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه اى الوجود والعدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لانه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف الى الوجود والامتناع الى العدم والوجود والعدم متقابلات



وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب

قال وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص اقول القسمة العقلية ثلثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى اعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن احد الطرفين اعنى طرفى الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فاذا اخذ بهذا المعنى كان اعم من الاول ومن الضرورة الاخرى التى لا تقابله فان دفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص قال وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اقول قد يؤخذ الامكان لا بالنظر الى ما فى الحال بل بالنظر الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذى يجوز وجوده فى الاستقبال من غير التفات الى ما فى الحال وهذا الامكان احق الامكانات باسم الامكان قال ولا يشترط العدم فى الحال والا اجتمع النقيضان اقول ذهب قوم غير محققين الى ان الممكن فى الاستقبال شرطه العدم فى الحال قالوا لانه لو كان موجودا فى الحال لكان واجبا فلا يكون ممكنا وهو خطاء لان الوجود كما اخرجه الى الوجوب اخرجه العدم الى الامتناع وايضا اذا اشترط فى امكان الوجود فى المستقبل العدم فى الحال اشترط فى امكان العدم الوجود فى الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه فى الحال هذا خلف واليه اشار بقوله والا اجتمع النقيضان وايضا العدم فى الحال لا ينافى الوجود فى المستقبل وامكانه فى الحال فبالاولى لا ينافى امكانه فى المستقبل

المسئلة السادسة والعشرون

فى ان الوجوب والامكان والامتناع ليست ثابتة فى الاعيان قال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل اقول هذه الجهات الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق فى الاعيان لوجوه منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد اما المشترك فامران الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم و الممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمى بالثبوتى الثانى انه يلزم التسلسل لان كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور الثلثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلثة ويتسلسل وهو محال قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول

امكان الواجب

ويكون ثم

ولوكان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع ولوكان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه والفرق بين نفي الامكان و الامكان المنفي لا يستلزم ثبوته الوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما

لما ذكر الادلة الشاملة في الدلالة على ان هذه الامور ليست ثبوتية في الاعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلثة فبدأ بالوجوب الذي هو اقربها الى الوجود اذ هو مؤكده فبين انه ليس ثبوتيا والدليل عليه انه لوكان موجودا لكان ممكنا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة الى الموصوف فالوجوب مفتقر الى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكنا واما بطلان التالي فلانه لوكان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجبا فيكون ممكنا هذا خلف **قال** ولوكان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع **اقول** هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع امر عدمي قد نبه ههنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بان الامتناع لوكان ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف **قال** ولوكان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه **اقول** اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي ام لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة الى الماهية نفسها لا بالقياس الى الوجود وهو الامكان الراجع الى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة الى الوجود من حيث القرب والبعد من طرفها لعدم الية وهو الامكان الاستعدادي اما الاول فالمحققون كافة على انه امر اعتباري لا تحقق له عينا واما الثاني فالاوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق اباه والدليل على عدمه في الخارج انه لوكان ثابتا مع انه اضافة بين امرين او ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تاخره عن الموجود في الرتبة هذا خلف **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب عن الاستدلال لابي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لوكان الامكان عدميا لما بقي فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لعدم التمايز في العدميات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع

المسئلة السابعة والعشرون في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع **اقول** الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند الى نفس الماهية من غير التفات الى غيرها وقد يكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر الى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم الى ما بالذات والى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير ليس عموم الوجوب عموم الجنسية والا لتركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني **قال** ومعروض ما



بالغير

بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث وكيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب

بالغير منهما ممكن **اقول** الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير او ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لان الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن ان يكون الواجب بالغير واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات **قال** ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** لا يمكن ان يكون ههنا ممكن بالغير كما امكن واجب وممتنع بالغير لانه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكنا فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف

المسئلة الثامنة والعشرون في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى علة الممكن فان الماهية اذا اخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا اذا اخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة **قال** وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير **اقول** اذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر الى الماهية او الى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم **قال** ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري **اقول** قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء اخر وكل ممكن الثبوت لشيء اخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي اي يكون في نفسه ممكن الثبوت لان امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات او واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات

المسئلة التاسعة والعشرون في علة الاحتياج الى المؤثر

قال واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث وكيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب **اقول** اختلف الناس ههنا في علة الاحتياج الى المؤثر فقال جمهور العقلاء انها الامكان

لا غير

والحكم باحتياج الممكن ضروري ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية فعلية

لا غير وقال اخرون انها الحدوث لا غير وقال اخرون هما معا والحق هو الاول لوجهين الاول ان العقل اذا لحظ الماهية الممكنة واراد حمل الوجود او العدم عليها افتقر في ذلك الى العلة وان لم يتعقل شيئا اخر سوى الامكان والتساوي اذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فالاحتياج الى العلة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثا وجب وجوده وان كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتاخر عنه تاخرا ذاتيا والوجود متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج والاحتياج متاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال

المسئلة الثلثون

في ان الممكن محتاج الى المؤثر **قال** والحكم باحتياج الممكن ضروري **اقول** اختلف الناس ههنا فقال قوم ان هذا الحكم ضروري اعني ان احتياج الممكن لا يحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو مساو لصاحبه اعني من حيث ذاته بل من حيث ان المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال اخرون انه استدلالي وهو خطاء وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو

المسئلة الحادية والثلثون

في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل **قال** ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته **اقول** قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لا باعتبار وجود علته او عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة اليه وانما يحصل ترجيح احدهما من الفاعل الخارجي فاذا لا يمكن ان يتصور اولوية لاحد الطرفين على الاخر بالنظر الى ذاته **قال** ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **اقول** اولوية احد الطرفين بالنظر الى وجود العلة او عدمها هي الاولوية الخارجية فان كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميع الموانع كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الاخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن وعدمه لان فرضها لا يحيل المقابل وبيان ذلك انا اذا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فاما ان يمكن معها وجود الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية او لا يمكن والثاني يقتضي ان تكون الاولوية وجوبا والاول يلزم منه المحال وهو ترجيح احد طرفي الممكن المتساوي على الاخر لا لمرجح لانا اذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص احد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر ان الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده الا اذا وجب فلا بد من الانتهاء الى الوجوب **قال** وهو سابق يلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية فعلية **اقول** كل ممكن موجودا او معدوم فانه يحفه

محفوف

والايجاد



والامكان لازم والانجب الماهية او تمتنع ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص ٢٣ ٢٤

والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث

يوجب بين احدهما الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه والثاني الوجوب اللاحق وهو المتاخر عن تحقق القضية فان الحكم بوجود المشي للانسان يكون واجبا ما دام المشي موجودا له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية **قال** والامكان لازم والا نجب الماهية او تمتنع **اقول** الامكان للممكن واجب لانه لولا ذلك لامكن زواله وحينئذ تبقى الماهية واجبة او ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف **قال** ووجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم **اقول** يريد ان يبين ان الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية ولهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لان الوجود لا يخرج عن الامكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لان وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنه وجوب الوجود بجواز العدم وهذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة **قال** ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص **اقول** الوجوب هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه فنسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تمام الوجود والامكان نقص له

المسئلة الثانية والثلثون في الامكان الاستعدادي

قال والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي واما ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد النطفة للكتابة ابعد واضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهذا الامكان الاستعدادي يعدم ويوجد على الممكنات فان الماء بعد تسخينه يستعد لصيرورته هواء بعد ان لم يكن فقد تجدد هذا الاستعداد ثم اذا وجد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغايره

المسئلة الثالثة والثلثون في القدم والحدوث

قال والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث **اقول** هذه قسمة للموجود الى القديم والحادث وذلك لان الموجود اما ان يسبقه الغير او لا يسبقه الغير فالاول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال ان القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم **قال** والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي **اقول** لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير او العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير او العدم وجب عليه ان يبين

اقسام

والاول والحادث ٣ السبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي

٢ الغير ٤

اقسام التقدم والسبق ومقابليه اعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان اقسام التقدم خمسة الاول التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولهذا فانه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتب العقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولا يكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الاول ان المتقدم هناك كان كافيا في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي في وجود المتأخر الثالث التقدم بالزمان وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان متقدم على زمان المتأخر كالاب والابن الرابع التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدأ الاعم الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا اصناف التأخر والمعية ثم ان المتكلمون زادوا قسما آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان الى زمان آخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني اذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الانواع والقسمة انما تنحصر اذا ترددت بين النفي والاثبات

المسألة الرابعة والثلثون في ان التقدم مقول بالتشكيك

قال ومقوليته بالتشكيك وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه

اقول اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على انواعه الخمسة بالاشتراك البحت وهو خطاء فان كل واحد من التقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما للمتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لان الاصناف تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر اصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الاسرار واذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض انواع التقدم اولى بالتقدم من بعض **فاعلم** انا اذا فرضنا ا متقدما على ب بالعلية و ج متقدما على د بالطبع كان تقدم ا على ب اولى من تقدم ج على د فحينئذ يكون ب احد المضافين اولى بتأخره عن المضاف الآخر من تأخر د عن ج فانحفظت الاضافة بين المضافين في الاولوية وهو احد انواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم ا على ب اشد من تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا اشد من تأخر د عن ج وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم ا على ب قبل تقدم ج على د كان تأخر ب عن ا قبل تأخر د عن ج وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه **قال** وحيث

(interlinear gloss: اي ب الذي هو احد المضافين)

وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته والتقدم دائماً بعارض زمانی او مكانی او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما
الزمان والا التسلسل والحدوث الذاتی متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار ونصدق الحقيقية

منهما

وجد التفاوت امتنع جنسيته **اقول** لما بيّن ان التقدم مقول على ما تحته من اصناف التقدمات بالتشكيك
ظهر انه ليس جنساً لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على
انواعه لامتناع وقوع التفاوت فی اجزاء الماهية **قال** والتقدم دائماً بعارض زمانی او مكانی
او غيرهما **اقول** انا نظرنا الى الماهية من حيث هی هی لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما
يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما فی التقدم الزمانی او مكان كما فی
التقدم المكانی او مغاير كما فی تقدم العلة على معلولها باعتبار التاثير والتاثر وكما فی تقدم العالم على
المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من اصناف التقدمات **قال** والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر
فيهما الزمان والا التسلسل **اقول** القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل
لا يقالان عليه الا على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان وهما ما فسرناهما به من ان القديم
هو الذی لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير او المسبوق بالعدم كما قال المص رحمه الله فی
المسئلة الثالثة والثلثين وهما بهذا الاعتبار لا يفتقران الى الزمان لان الزمان ان كان قديماً او حادثاً
بهذا المعنى افتقر الى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان
وذلك لان القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده فی جانب الماضی والمحدث لما لا يستطال
زمانه **قال** والحدوث الذاتی متحقق **اقول** قد بينا ان اصناف التقدم والتاخر خمسة او ستة
ومن جملتها التقدم والتاخر بالطبع فالحدوث الذاتی هو الذی يكون الوجود فيه متاخراً عن العدم
بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق
احدهما وما بالذات اسبق مما بالغير فاللااستحقاقية اعنی التاخر الذاتی متقدم على الاستحقاقية وذلك
هو معنى الحدوث الذاتی **قال** والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار **اقول**
ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث ليسا من المعانی المتحققة فی الاعيان وذهب عبد الله بن سعيد
من الاشعرية الى انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانهما اعتباران عقليان يتصورهما
الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لانهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لان الموجود من كل
واحد منهما اما ان يكون قديماً او حادثاً فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان
يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلی وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كان
القدم والحدوث امرين ثبوتيين فی العقل امكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل و
تقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل **قال** ونصدق الحقيقية

يعتبرها خ

منهما

ومن الوجوب الذاتي والغيري ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والا لكان ممكنا



منها **اقول** الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقاً بغيره اولا والاول حادث و الثاني قديم ولا يجتمعان في شئ واحد لاستحالة اجتماع النقيضين فانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما

المسئلة الخامسة والثلثون في خواص الواجب **قال** ومن الوجوب الذاتي والغيري **اقول** هذا احد الخواص وهو ان الشئ الواحد اذا كان واجباً لذاته استحال ان يكون واجباً لغيره اذا عرفت هذا فنقول المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود اذا اخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بانه يقال الموجود اما واجب لذاته او واجب لغيره لامتناع صدقهما على شئ واحد وكذبهما عليه وذلك لان الموجود اما مستغن عن الغير او محتاج اليه ولا واسطة بينهما والاول واجب بالذات والثاني واجب بالغير واما امتنع الجمع بينهما لانه لو كان شئ واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال لان الواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شئ واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم اجتماع النقيضين وهو مح واما امتنع الخلو عنهما لان الموجود ان كان واجباً صدق احد الجزئين وان كان ممكناً استحال وجوده الا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب **اقول** هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهي انه يستحيل ان يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه على ما يأتي وكل مفتقر الى اجزائه على ما يأتي ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتاخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدانية لانه لو قال قائل بجواز ان يكون كل واحد من اجزاء المركب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير اجبنا بان الواجب لذاته يستحيل ان يكون متعدداً والحق انه لا افتقار في هذه المسئلة الى الوحدانية لان هذا المركب يستحيل ان يكون واجباً لذاته لافتقاره الى اجزائه الواجبة وكل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناً فلا يكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوحدانية **قال** ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره **اقول** هذه خاصية ثالثة للواجب لذاته ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لان التركيب اما حسي وهو اما يكون بانفعال كالمزاج او عقلي كتركب الماهية من الاجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة

المسئلة السادسة والثلثون في ان وجود واجب الوجود وجوبه نفس حقيقته **قال** ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والا لكان ممكناً **اقول** هذه المسئلة تشتمل على بحثين البحث الاول في ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر الى علة فتلك العلة اما ان تكون نفس حقيقته او شيئاً خارجاً عن حقيقته والقسمان

والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف فيجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه

باطلان اما الاول فلان تلك الحقيقة اما ان تؤثر فيه وهي موجودة او تؤثر فيه وهي معدومة فان اثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وان اثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثرا في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب البحث الثاني في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف **قال** والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا **اقول** هذا جواب من استدل على زيادة الوجود في حق واجب الوجود وتقرير الدليل ان نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على اشياء يمتنع ان يكون نفس الحقيقة او جزءا منها بل يكون دائما خارجا عنها لازما لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما للجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود واجب الوجود ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا ندركها المعقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدء الاول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى والوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المصنف في شرح الاشارات **قال** وليس طبيعة نوعية على ما سلف فيجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه **اقول** هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون الى ان وجوده تعالى زائد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعية لما بينا من اشتراكه والطبائع النوعية تتفق في لوازمها

وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه

وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كامتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعة الوجود إن اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضا لماهيته مغايرة له وإن اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فإما أن لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقائقها والقسمان باطلان وإن لم تقتض واحدا منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجا إلى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب أن الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فإن النور يقتضي بعض جزئياته إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فإن الحرارة الغريزية تقتضي استعداد الحيوة بخلاف سائر الحرارات فكذلك الوجود **قال** وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول **أقول** لما أبطل السند لأنهم شرع في إبطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر ههنا أمرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جاز أن تكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب أن الماهية من حيث هي هي يجوز أن تقتضي صفات لها على سبيل العلية والمعلولية إلا الوجود فإنه يمتنع أن تؤثر فيه من حيث هي هي لأن الوجود لا يكون معلولا لغير الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات **قال** والنقض بالقابل ظاهر البطلان **أقول** هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره أنهم قالوا إن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن تكون باعتبار الوجود فإن الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أو تعدد الوجودات للماهية الواحدة والكل محال فإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب أن هذا إنما يتم لو قلنا إن الوجود عارض للماهية عروض السواد للجسم وإن للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم إن الوجود يحل فيها ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وإنما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى أنها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى أن العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها و**الحاصل** من هذا أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط **قال** والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه **أقول** الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات

قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة يعنی ممکن نیست که ماهیت بوجود ذهنی علت امر خارجی شود چه لازم آید که بودن آن در عقل علت وجود خارجی آن گردد ١٢

العقلية

وهو من المعقولات الثانية وكذلك العدم وجهاتهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها
او مغايرا لها والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من انه زايد على الماهية ومشترك بين المختلفات
فلا يكون نفسها واما الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا والاول باطل والا لم يكن صفة لغيره و
الثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود
هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف **قال** وهو من المعقولات الثانية **اقول**
الوجود كالشيئية في انهما من المعقولات الثانية وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هو امر
عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وليس في الموجودات
شيء هو وجود او شيء بل الموجود اما حجر او شجر او غيرهما ثم يلزم من معقوليته ذلك ان يكون
موجودا **قال** وكذلك العدم **اقول** يعني ان العدم من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات
الاولى كما قلنا في الوجود اذ ليس في الاعيان ماهية هي عدم مطلق فهو دائما عارض لغيره **قال**
وجهاتهما **اقول** يعني ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والامكان والامتناع الذاتية والشرطية
من المعقولات الثانية ايضا كما تقدم من انها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه
قال والماهية **اقول** الماهية ايضا من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار
ذاتها لا من حيث انها موجودة او معقولة وان كان ما يصدق عليه الماهية من المعقولات الاولى و
ليس البحث فيه بل في الماهية اعني العارض فان كون الانسان ماهية امر زايد على حقيقة الانسانية
قال والكلية والجزئية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى
فان الماهية من حيث هي هي وان كانت لا تخلو عنهما الا انها مغايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق
العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فالانسانية
ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل انما يصدق عليها الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على افراد
متوهمة او محققة والجزئية انما تصدق عليها عند اعتبار امور اخر مخصصة لتلك الحقيقة ببعض الافراد
فهما من المعقولات الثانية **قال** والذاتية والعرضية **اقول** هذان ايضا من المعقولات الثانية
العارضة للمعقولات الاولى فانه ليس في الاعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهما تاصل في الوجود وقد
يكون الذاتي لشيء عرضيا لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان للماهيات متحققة في نفسها
فهي من المعقولات الثانية **قال** والجنسية والفصلية والنوعية **اقول** هذه ايضا امور اعتبارية
عقلية صرفة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان كون الانسان نوعا امر مغاير

وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما [بالتناقض صح] ولا استحالة فيه وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يمثل في الذهن ويرفع وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستند على الهوية لكل من التمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت

تصور العدم

بالتناقض صح

الحقيقة الانسانية عارض لها والا لامتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلا امر عارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر

المسئلة السابعة والثلثون في تصور العدم

قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما ولا استحالة فيه اقول للعقل ان يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد وان يعتبرهما معا لان التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره الا بعد تصور معروضه فيكون متصورا للسلب والايجاب معا ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لان التناقض ليس بالقياس الى الذهن بل بالقياس الى ما نفس الامر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بانه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة اخرى فيحكم عليها بان لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على احدهما بمقابلة الاخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احدهما استندت الى الخارج دون الاخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لانه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل باعتبار الذي ذكرناه قال وان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفع وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض اقول الذهن يمكنه ان يتصور جميع المعقولات وجودية كانت او عدمية ويمكنه ان يلحظ عدم جميع الاشياء لانه يتصور العدم المطلق ويمكنه ان يضيفه الى جميع الماهيات فيمكنه ان يلحظ باعتبار نفسه فيتصور عدم الذهن نفسه وكذلك يمكنه ان يلحظ نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتا باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني متصور ليس بثابت ولا متصور اصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضا لاختلاف الموضوعين قال ولذا يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت اقول هذا استدلال على ان للذهن ان يتصور عدم جميع الاشياء وبيانه انا نحكم بقسمة الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز احدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فان ما ليس بثابت في الذهن ثابت

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق فى صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر لامكان تصور الكواذب

فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما فى الذهن لا ينافى امتياز احد الشيئين عن الآخر ليستدعى ان يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازا عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لان العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيما للعدم وقسما منه وهذا محال لانا نقول لا نم وجوب الهوية لكل من المتمايزين فانا نحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية فليس للاهوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من المتمايزين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية فى قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لاهوية تكون مقابلة للهوية وقسيما لها ولا امتناع فى كون الشيء قسما من الشيء وقسيما له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه فى باب الثبوت

قال واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق فى صحيحه والا فلا ويكون صحيحه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر لامكان تصور الكواذب **اقول** الاحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس الى ما فى الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فاذا حكم الذهن على الاشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان فى الخارج وجب ان يكون مطابقا لما فى الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحا والا لكان باطلا وان حكم على الاشياء الخارجية بامور معقولة كقولنا الانسان ممكن او حكم على الامور الذهنية باحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما فى الخارج اذ ليس فى الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا فى الخارج انسان ممكن اذا تقرر هذا فنقول الحكم الصحيح فى هذين القسمين لا يمكن ان يكون باعتبار مطابقته لما فى الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس ماخوذا بالقياس الى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما فى الذهن لان الذهن قد يتصور الكواذب فانا قد نتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما فى الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر وقد كان فى بعض اوقات استفادتى منه جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم ان الصادق فى الاحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر والمعقول من نفس الامر اما الثبوت الذهنى او الخارجى وقد منع كل منهما ههنا فقال ره المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة او حكم ثابت فى الذهن مطابق للصور المنتقشة فى العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة فى العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها فى الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معا وهذا يتاتى فى الصور المحسوسة اما المعقولة فان سبب

النسيان

ثمّ العدم والوجود قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم في القيام لو استدعاه واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اوّلا

مبحث حمل الوجود والعدم

النّسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصوّرات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانّما انجرّ الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب **المسئلة الثامنة والثلثون** في كيفيّة حمل الوجود والعدم على الماهيات **قال** ثمّ العدم والوجود قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات **اقول** الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما نقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يجعلان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة فههنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان احدهما رابطة الثبوت والوصل والاخرى رابطة السلب والفصل **قال** والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا **اقول** لما ذكر انّ الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انّا اذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به انّ ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانّه لا يبقى حمل ولا وضع الّا في الالفاظ المترادفة وهو باطل لانّ قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به انّ ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فانّ الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل احدهما على الآخر بل نعني به انّ المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فانّا اذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به انّ الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة اذا عرفت هذا فاعلم انّ جهة الاتحاد قد تكون امرا مغايرا للموضوع والمحمول كما في هذا المثال فانّ الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون احدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم في القيام لو استدعاه **اقول** لما ذكر انّ المحمول مغاير للموضوع من وجه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر قيام العرض بمحله فانّا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثمّ لو فرضنا انّ التغاير مع الحمل يقتضي قيام احدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائما بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذا باعتبار عدم القيام فانّه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه مجرّد القيام **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اوّلا **اقول** انّ الحكماء اطبقوا على انّ الموصوف بالصفة الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وقد اورد على هذا انّ الوجود ثابت للماهية فيجب ان تكون الماهية ثابتة اوّلا حتّى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدّم فيما حققناه اوّلا من انّ الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انّما هي في

وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الوجود في الكتابة والعبارة فمجازي والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي **قال** وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس شرطا **اقول** سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي ان تكون الماهية متميزة عن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى ان تكون الماهية متحققة ويثبت لها النفي لا يقال المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن فالسلب يقتضي الثبوت لانا نقول انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجودا في الذهن فان كونه موجودا في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او بغيرها وان كان بحيث تلزمها هذه الصفة او غيرها **قال** والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل **اقول** الحمل والوضع من الامور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة واما صدق الكاتب على الانسان فهو امر عقلي ولهذا حكمنا بان الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل اولى من البعض الاخر وكذا الوضع واذا قلنا الجسم اسود فقد حكمنا على الجسم بانه موصوف بالسواد والموصوفية امر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لان الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضا موصوفا قائما بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية اخرى وننقل الكلام اليها ويتسلسل

المسئلة التاسعة والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول** الموجود اما ان يكون له حصول مستقل في الاعيان او لا يكون والاول هو الموجود بالذات سواء كان جوهرا او عرضا فان العرض وان كان لا يوجد الا بمحل لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل اذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم اذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كالاعدام والملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الاعيان ويقال انها موجودة في الاعيان بالعرض **قال** واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي **اقول** للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الامر الذهني والكتابة تدل على العبارة لكن الوجودين الاولين حقيقيان والباقيين مجازيان اذ لا يحكم العقل بان الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيهما

المسئلة الاربعون في ان المعدوم لا يعاد

قال والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة

اليه فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود ولو اعيد تخلّل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزّمان والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضروريّة ووردت على الوجود من حيث

اليه فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود **اقول** ذهب جماعة من الحكماء والمتكلّمين الى انّ المعدوم لا يعاد وذهب اخرون منهم الى انّه يمكن ان يعاد والحقّ الاوّل واستدلّ المصنّف عليه بوجوه الاوّل انّ المعدوم لا يبقى له هويّة ولا يتميّز عن غيره فلا يصحّ ان يحكم عليه بحكم مّا من الاحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحّة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانّه حكم مّا والتحقيق ههنا انّ الحكم يستدعي الحضور الذّهني لا الوجود الخارجي **قال** ولو اعيد تخلّل العدم بين الشيء ونفسه **اقول** هذا هو الوجه الثّاني من الوجوه الدّالّة على امتناع اعادة المعدوم وتقريره انّ الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف واعادته انّما يكون بوجود عينه الّذي هو المبتداء بعينه في الحقيقة فيلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه وتخلّل العدم بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول **قال** ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء **اقول** هذا هو الوجه الثّالث وتقريره انّ المعدوم لو اعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتداء فانّا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتداء ووجدا معاً لم يقع بينهما فرق في الماهيّة ولا المحلّ ولا غير ذلك من المميّزات الّا انّ احدهما كان موجوداً ثمّ عدم والاخر لم يسبق عدم وجوده لكن هذا الفرق باطل لامتناع تحقّق الماهيّة في العدم فلا يمكن الحكم عليها بانّها هي حالة العدم واذا لم يبق فرق بينهما لم يكن احدهما اولى من الاخر بالاعادة او الابتداء **قال** وصدق المتقابلان عليه دفعة **اقول** هذا وجه رابع وهو انّه لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتّالي باطل فالمقدّم مثله بيان الشّرطيّة انّه لو اعيد لاعيد مع جميع مشخّصاته ومن بعض المشخّصات الزّمان فيلزم جواز الاعادة على الزّمان فيكون المبتداء معاداً وهو محال لانّهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة **قال** ويلزم التّسلسل في الزّمان **اقول** هذا دليل على امتناع اعادة الزّمان وتقريره انّه لو اعيد الزّمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده اوّلاً والمغايرة ليست بالماهيّة ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبليّة والبعديّة لا غير فيكون للزّمان زمان اخر يوجد فيه تارة ويعدم اخرى وذلك يستلزم التّسلسل **قال** والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهيّة **اقول** هذا جواب عن استدلال من ذهب الى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدّليل انّ الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيّته او لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الّذي هو الوجود المبتداء وان كان لامر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب انّ الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيّد ببعديّة العدم وذلك الامتناع لازم للماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود

المسئلة الحادية والاربعون في قسمة الوجود

الى الواجب والممكن **قال** وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضروريّة ووردت على الوجود من حيث

هو قابل للتقييد وعدمه والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته

هو قابل للتقييد وعدمه **اقول** العقل يحكم حكماً ضرورياً بان الموجود اما ان يكون مستغنياً عن غيره او يكون محتاجاً والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها الى برهان وليست القسمة واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما غير ذلك الشيء واذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد وينقسم فيضاف الى مفهومه مفهومات اخر ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً **المسألة الثانية والاربعون** في البحث عن الامكان **قال** والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود **اقول** الذهن اذا حكم بامر على امر فقد يلاحظ الوجود او العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما او بما اشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن اذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لانه بذلك الاعتبار يكون واجباً ولا باعتبار كونه معدوماً فانه بذلك الاعتبار يكون ممتنعاً وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول به قوم وهو ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً فان كان موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وان كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود لما تقدم واذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لان القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً او معدوماً ليست بحاصرة لان المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يحكم عليه مع اعتبار الوجود او مع اعتبار العدم وبقي قسم اخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود او حال العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند اعتبارها لا مع الغير فانها تقبل احدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول **قال** ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته **اقول** كون الشيء معقولاً بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلاً العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول بتلك الصورة

هو السماء وهو جوهر ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولاً منظوراً اليها لا آلة في النظر الى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله اذا ثبت هذا فنقول الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على اي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً او معدوماً او جوهراً او عرضاً او واجباً او ممكناً ثم اذا نظر في وجوده او امكانه او وجوبه او جوهريته او عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار امكاناً لشيء بل كان عرضاً في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجوداً او غير موجود او ممكناً او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكاناً بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان امر عقلي فمهما يعتبره العقل للامكان ماهية ووجوداً حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات **قال** وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل **اقول** قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان اذا اعتبر فيه المطابقة فيجب ان يكون مطابقاً لما في العقل لانه اعتبار عقلي على ما تقدم

المسئلة الثالثة والاربعون في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري



قال والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح **اقول** كل عاقل اذا تصور الممكن ما هو والاحتياج الى المؤثر حكم بنسبة احدهما الى الآخر حكماً ضرورياً لا يحتاج معه الى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضروريته لان الخفاء في هذا الحكم يستند الى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا اذا امثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتي الميزان وانها كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوي الطرفين حكم بالحاجة الى المؤثر **قال** والمؤثرية اعتبار عقلي **اقول** هذا جواب عن سؤال اورده بعض الغالطين على احتياج الممكن الى المؤثر وتقرير السؤال ان الممكن لو افتقر الى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفاً محتاجاً الى الموصوف ممكناً محتاجاً الى المؤثر في ذلك الاثر فان كانت وصفاً ثبوتياً في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولانها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة الخارج او كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لانها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لان التسلسل انما يعقل لو فرضنا اموراً متتالية الى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وانما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لان تاثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لانها

قوله
ولانها ثابتة الخ اقول هذا اشكال آخر وتقريره ان كون الشيء مؤثراً في الشيء صفة لذلك الشيء فكانت حاصلة قبل الاذهان ولو كان الذهن شيئاً آخر مغايراً للموصوف وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره وجوابه يساق في كلام الشارح قدس سره ولا يخفى قصور العبارة عن افادة المراد منه بوحيد احمد عفي عنه

نقيض اللاموثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدمي ونقيض العدمي ثبوتي فالموثرية ثبوتية وتقرير
الجواب ان المؤثرية امر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان تعقل ذلك يقتضي
ثبوت امر في العقل هو المؤثرية كما في ساير الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا لان الجهل
يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل
قيامها بغيره فجوابه ان كون الشيء بحيث لو عقله عاقل حصل في عقله اضافة لذلك الشيء الى غيره هو الحاصل
قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل **قال** والمؤثر يؤثر في الاثر
لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر لهم وتقرير السؤال ان
المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجوده او حال عدمه والقسمان باطلان فالتاثير باطل اما بطلان الاول
فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما بطلان الثاني فلان حال العدم لا اثر فلا تاثير لان التاثير ان
كان عين حصول الاثر عن المؤثر فحيث لا اثر فلا تاثير وان كان مغايرا فالكلام فيه كالكلام في الاول وتقرير
الجواب ان نقول ان اردت بحال وجود الاثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الاثر في زمان
وجود الاثر لان العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان اردت به مقارنة المؤثر للاثر المقارنة الذاتية
فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم **قال** وتاثيره في الماهية ويلحقه
وجوب لاحق **اقول** هذا جواب عن سؤال ثالث لهم وتقريره ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في
الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتاثير باطل اما الاول فلان كل ما بالغير
يرتفع بارتفاعه لكن ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضية يجب ان يتحقق
حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم بالعدم واما الثاني فلانه يلزم ارتفاع الوجود عند ارتفاع
المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال واما الثالث فلان الموصوفية ليست ثبوتية والا لزم التسلسل فلا يكون
اثرا سلمنا لكن المؤثر اما يؤثر في ماهيتها او في وجودها او في اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال وتقرير الجواب
ان المؤثر يؤثر في الماهية وعند فرض الماهية يجب تحققها وجوبا لاحقا بسبب الفرض مترتبا على الفرض
ومع ذلك الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيه فانه يكون ايجادا لما فرض موجودا اما قبل فرضه ماهية فيمكن ان
يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده والفرق بين الوجوبين
ظاهر ذكر في المنطق والغلط ههنا نشأ من قبل اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين بالشركة
اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون
ذلك حملا لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي لان الوضع والحمل من ثواني المعقولات

عليها ع

وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مرّ والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار

على ما مرّ ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تاثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لان ذلك امر اضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تاثير المؤثر هو ضمّ الماهية الى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكره من المحال **قال** وعدم الممكن يستند الى عدم علته على ما مرّ **اقول** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود الى المؤثر لافتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والثاني باطل لان المؤثر لا بدّ له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر ولانه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز وتقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي ليس نفيا محضا بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه انما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجودا في الخارج واما في العدم فلا يكون الا عقليا وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولامتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز ان يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل **المسئلة الرابعة والاربعون** في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر **قال** والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته **اقول** ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بان الامكان علة تامة في احتياج الاثر الى المؤثر حكم بان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة انما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي ابدا محتاجة الى المؤثر لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول **قال** والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث **اقول** لما حكم باحتياج الممكن الباقي الى المؤثر شرع في تحقيق الحال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تاثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلا له وهو محال لان تحصيل الحاصل محال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثرا في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الاثر تاثير او لا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وتحصيل الحاصل انما يلزم منه والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتاثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا لا في الذي كان باقيا **قال** ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار **اقول** هذه نتيجة ما تقدّم من ان الممكن الباقي اذا ثبت انه محتاج الى المؤثر فثبت جواز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار فغير ممكن لان المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل شيء معدوم لان القصد

محتاج الى المؤثر

الى تحصيل الحاصل المحال وكل معدوم يجدد فهو حادث **المسئلة الخامسة والاربعون** في نفي قديم ثان **قال** ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي **اقول** قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون فالاشاعرة اثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الازل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وابوهاشم اثبت احوالا خمسا فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما البارى تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهيولى فلاستحالة تركبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلاستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازي الطبيب هذا المذهب وصنف كتابا موسوما بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لان كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها **المسئلة السادسة والاربعون** في عدم وجوب المادة والمدة للحادث **قال** ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهبت الفلاسفة الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لان كل حادث ممكن وامكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس العدم لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولان كل حادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامع المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لانه يلزم منهما التسلسل لان المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة اخرى على انا قد بينا ان الامكان عدمي لانه لو كان ثبوتيا لكان ممكنا فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم اجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف اجابوا عن الاول بان الامكان لفظ مشترك بين معنيين الاول ما يقابل الامتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد وهو موجود معدود في نوع من انواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج الى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج الى محل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلا يفتقر الى زمان آخر قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان اجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركبا من الآنات وهو عندكم باطل **المسئلة السابعة والاربعون**

والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات وحقيقة

فان القديم لا يجوز عليه العدم **قال** والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه **اقول** القديم ان كان عدما جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديما وان كان وجودا استحال عدمه لانه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه او ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز ان يكون مختارا لان كل اثر المختار حادث فيكون موجبا وان كان واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا تسلسل

قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق غالبا على الامر المتعقل والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات **اقول** في هذا الفصل مباحث شريفة جليلة نحن نذكرها في مسائل **المسألة الاولى** في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت ما هو الانسان فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتا وحقيقة وهذه عوارض لها **قال** وحقيقة كل شئ مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها **اقول** كل شئ فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي انسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الانسانية من حيث هي انسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية وغير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لان الوحدة مثلا لو دخلت في مفهوم الانسان لم تصدق الانسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي اذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة **قال** وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده **اقول** اذا اخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلا صارت واحدة واذا اخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية امر مضموم اليها مغاير لها يصيرها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها **قال** وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها **اقول** الانسانية من حيث هي هي ليست الا الانسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم اذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثلا هل الانسان الف او ليس كان الجواب دائما بالسلب على ان يكون قبل من حيث لا بعد من حيث فنقول الانسان ليس

وكل شئ مغاير لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق على ما ينافيها وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شئ قبل الحيثية لا بعدها

وقد تؤخذ الماهية مجردة عما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع
وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء
من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل منه ومما اضيف اليه والكلية العارضة لها يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة ومن الماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

من حيث هو انسان الفا ولا شيئا من الاشياء ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا ولو قيل
الانسانية التي في زيد لا تغاير التي في عمرو من حيث هي انسانية لم يلزم منه ان نقول فاذن تلك و
هي واحدة بالعدد لان قولنا من حيث هي انسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه

المسئلة الثانية في اقسام الكلي **قال** وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان

اقول الماهية كالحيوان مثلا قد تؤخذ محذوفا عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان ذلك
الشيء زائدا على تلك الماهية ولا تكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا
لا يوجد الا في الاذهان لا في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات **قال**
وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل
منه ومما اضيف اليه **اقول** هذا اعتبار اخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي
لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل
مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لانه
نفس طبايع الاشياء وحقايقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج
وكل موجود في الخارج فان اجزاءه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من
هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الاشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن
قيد الخصوصية المضاف اليه **قال** والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب عقلي وهما ذهنيان
فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة **اقول** هذان اعتباران اخران للكلي احدهما
الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لان المنطقي يبحث عنه والثاني العقلي وهو المركب من الماهية ومن
الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار اخر مغاير للاولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج
اما المنطقي فلانه لا يتحقق الا عارضا لغيره اذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متأصلة في الوجود اذ ليس
في الخارج شيء هو كلي مجرد فالكلية اذا عارضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني
اذ كل موجود في الخارج متشخص وكل متشخص فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات
ثلثة في كل معقول ينبغي تحصيلها احدها الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية والثاني الكلي المنطقي وهو
العارض لها والثالث العقلي وهو المركب منهما **المسئلة الثالثة في انقسام الماهية الى**
البسيطة والمركبة **قال** والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان

البسيطة ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط وهما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحلّ

ضرورة **اقول** الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوّم منه ومن غيره واما ان لا يكون كذلك والاوّل هو المركب كالانسان المتقوّم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعًا وجود المركّبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركّبة ووجود المركّب يستلزم وجود اجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة **قال** ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى **اقول** يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات اذ لا موجود هو بسيط او مركّب محض فالبساطة والتركيب لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل اذا عرفت هذا فانهما متنافيان اذ لا يصدق على شيء انه بسيط ومركّب والا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان اعني يؤخذ البسيط بسيطًا بالنسبة الى مركّب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءًا من ذلك المركّب وان كان له جزء آخر كما للمركّب المخصوص ويكون المركّب مركّبًا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون بسيطًا منه واذا اُخذا باعتبار التضائف تعاكسا مع اعتبارهما الاوّل اعني الحقيقي عمومًا وخصوصًا وذلك لانهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لان البسيط لا يصدق عليه انه مركّب بذلك المعنى واذا اخذنا بالمعنى الاضافي جوّزنا ان يكون البسيط مركّبًا لان بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءًا من غيره واذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركّبًا كان اعمّ منه بمعنيه بالمعنى الاوّل فيكون المركّب بهذا المعنى اخصّ منه بالمعنى الاوّل فقد تعاكسا اعني البسيط والمركّب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار الحقيقي **قال** وكما تتحقق الحاجة في المركّب فكذا في البسيط **اقول** الحاجة تعرض للبسيط وللمركّب معًا فان كلّ واحد منهما ممكن وكلّ ممكن على الاطلاق فانه محتاج الى السبب فالحاجة ثابتة في كلّ واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط الى المؤثّر لان علّة الحاجة انما هي الامكان وهو امر نسبيّ انما يعرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنينيّة لم تتحقق الحاجة ولا اثنينيّة في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الامكان امر عقليّ يعرض لمنتسبين عقليّين هما الماهية والوجود وتتحقق باعتبارها الحاجة لكلّ واحد منهما الى المؤثّر في الخارج **قال** وهما قد يقومان بانفسهما وقد يفتقران الى المحلّ **اقول** كلّ واحد من البسيط والمركّب قد يكون قائمًا بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقرًا الى المحلّ كالكيف والسواد وهما ظاهران اذا عرفت هذا فالمركّب من الاوّل لا بدّ ان يكون احد اجزائه قائمًا بنفسه والآخر قائمًا به والمركّب من الثاني لا بدّ وان يكون جميع اجزائه محتاجًا الى

المحلّ

والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني ويستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنتان اعم ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد

المحل اما حل فيه المركب والبعض اليه والباقي الى ذلك البعض **قال** والمركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني ويستحيل رفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلث واحدة متعاكسة واثنتان اعم

اقول المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة امور فبالضرورة يكون تحققه متوقفا على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متاخر عنه فالمركب متاخر عن تلك الامور فيتاخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم اذا عدم احدها لم تلتئم تلك الامور فلا تحصل الماهية فيكون عدم اي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم ايضا فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب ان يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب انما يتركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج اذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنيا عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لان المتقدم لا يعقل احتياجه الى علة متاخرة عن المتاخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فان علة كل جزء داخلة في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغني عن السبب وهذه الخاصة اعني التقدم اخص من الخاصة الثانية اعني الاستغناء من السبب الجديد لان الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنيا عن السبب الجديد كونه جزءا فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلث الاولى وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة عليه الثانية استغناؤه عن السبب الجديد الثالثة امتناع رفعه عما هو ذاتي له وهاتان الخاصتان اضافيتان اعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك

المسئلة الرابعة في احكام الجزء

قال ولا بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد **اقول** كل مركب على الاطلاق فانه مركب عن جزئين فصاعدا ولا بد من ان يكون لاحد الاجزاء حاجة الى جزء اخر مغاير له فانه لو استغنى كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطلاق من حاجة لبعض اجزائه الى البعض ثم ان المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الادوية

وهذه الخاصة اعم من الخاصة الاولى



وهي قد تتميّز في الخارج وقد تتميّز في الذهن واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تتباين وقد تتداخل وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة

وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بان يكون الجزء المادي محتاجا الى الصوري والصوري محتاجا الى المادي اذا اخذت الحاجة باعتبار واحد لانه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معا لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها الى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها الى المادة **قال** وهي قد تتميّز في الخارج وقد تتميّز في الذهن **اقول** اجزاء الماهية لا بد ان تكون متميزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحد منهما محسوسا او لا والاول باطل لانه ان ماثل السواد استحال ان يجعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل الى الجنس فاما ان لا تحدث هيئة اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف او تحدث هيئة اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لانه ان لم يحصل عند الاجتماع هيئة اخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان السواد هو الحادث وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد وفاعله لا فيه هذا خلف **قال** واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تتباين وقد تتداخل **اقول** هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه اعني الخصوص للاجزاء فانا اذا اعتبرنا عروضهما للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من البعض فتسمّى المتداخلة او لا يكون فتسمّى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقا اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضايفه الفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص كالنوع الاخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيوان والابيض والمتباينة ما يتركب عن الشيء واحد علله او معلولاته او غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاول او كلها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد في العدد او مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة في العدالة او محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة او بعضها اضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة او كلها كذلك كالاقرب والابعد فهذه اصناف المركبات **قال** وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة **اقول** اجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد فتكون اجزاء حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لاستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع

المركب

قوله ثم المصنف قال الشارح [illegible]

فيعرض لها الجنسيّة والفصليّة وجعلاهما واحد والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاٰخر صورة وهو علة وما لاجنس له فلا فصل له وكل فصل تام فهو واحد

المركّب منه ومن غيره وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً **قال** فيعرض لها الجنسيّة والفصليّة **اقول** اذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسيّة والفصليّة لان الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميّز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذنا الجزء محمولاً حصلت الجنسيّة اعني مقوليّة ذلك الجزء على كثيرين والفصليّة اعني تميز الجزئية لجزء الماهية اما جنس او فصل والجنس هو الكلّي المقول على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيئي في جواب اي شئ هو في جوهره **قال** وجعلاهما واحد **اقول** يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحاً بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرّح بهما وانما كان جعلاهما واحداً لان الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميّزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونيّة فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد فيوجد السواد لا بها هذا خلف او في محله فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً **قال** والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاٰخر صورة وهو علة **اقول** الجنس اذا انسب مع فصله الى المادة والصورة وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لان للفصل نسبة الى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم والى النوع اعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم والى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العليّة وذلك لان الشيخ ابا علي ادعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لانه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وان كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل ويلزمه وجود الفصل اينما يوجد الجنس لانه علة فلا يكون الجنس اعم هذا خلف **قال** وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الفصل هو الجزء المميّز للشيئ عما يشاركه في الجنس على ما تقدم فاذا لم يكن للشيئ جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الفصل هو المميّز في الوجود وجوّزوا تركيب الشيئ من امرين متساويين كالجنس العالي والفصل الاخير وكل من الامرين ليس جنساً فيكون فصلاً يميّز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لان الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض الى امر مغاير لذواتها فان كل واحد من الجزئين المتساويين كما يتمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود او في غيره من الاعراض الى فصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلاً للمركب ولم يكن المركب فصلاً لكل منهما للتساوي نسبته ونسبتهما الى الوجود **قال** وكل فصل تام فهو واحد **اقول** الفصل

واحد مع

ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ولا تركيب عقلي الا منهما ويجب تناهيهما وقد يكون منهما عقلي وطبعي ومنطقي كجنسهما ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات

منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقا والاول لا يكون الا واحدا لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الاخر في التميز فلا يكون فصلا ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعددا **قال** ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة **اقول** الجنس للماهية قد يكون واحدا كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيرا كالحيوان الذي له اجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن ان تكون في مرتبة واحدة بل يجب ان تكون مترتبة في العموم والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما ان كان واحدا كان جعل الجنسين جعلا واحدا وهو محال وان تغايرا لم يكن النوع نوعا واحدا بل نوعين هذا خلف **قال** ولا تركيب عقلي الا منهما **اقول** التركيب قد يكون عقليا وقد يكون خارجيا كتركيب العشرة من الاحاد والتركيب العقلي لا يكون الا من الجنس والفصل لان الجزء اما ان يكون مختصا بالمركب او مشتركا والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون تمام المشترك او جزءا منه والاول هو الجنس والثاني اما ان يكون مساويا له او اعم منه والاول يلزم منه ان يكون فصلا للجنس فيكون فصلا مطلقا وهو المطلوب والثاني اما ان يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك او لا يكون والاول جنس والثاني فصل جنس والا لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنسا او فصلا وهو المطلوب **قال** ويجب تناهيهما **اقول** الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين لانه لولا تناهي الاجناس لم تتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لا نهاية لها وهو محال **قال** وقد يكون منهما عقلي وطبعي ومنطقي كجنسهما **اقول** يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبعي وهو الحيوانية من حيث هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية مركبا وهذه الثلثة ايضا قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما اعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم الى هذه الثلثة كذلك هذان اعني الجنس والفصل ينقسمان اليها **قال** ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات **اقول** الجنس قد يكون عاليا وهو الجنس الذي ليس فوقه جنس اخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطا وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل ايضا قد يكون عاليا وهو فصل الجنس العالي وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد

يكون

ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل واذا نسبا الى ما يضافان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا والتشخص من الامور الاعتبارية

يكون متوسطا وهو فصل الجنس السافل والمتوسط **قال** ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل **اقول** من اقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط ان لا يكون الجوهر جنسا وان يكون صدقه على افراده صدق الجنس على انواعه اذا عرفت هذا فالجنس والفصل اضافيان وكذا باقي المقولات الخمس اعني النوع والخاصة والعرض العام فان الجنس ليس جنسا لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لان الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل الحيوان بل قد تجتمع الخمس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشيء يستحيل ان يكون فصلا لذلك الشيء او نوعا له او خاصة او عرضا عاما بالقياس اليه **قال** ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل **اقول** لا يمكن ان يؤخذ الجنس بالنسبة الى الفصل فيكون الجنس جنسا له كما هو جنس للنوع والا لم يكن فصلا لاحتياجه الى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع اليه هو بعينه محتاج الى اخر فليس الجنس جنسا للفصل بل عرضا عاما بالنسبة اليه وانما هو جنس باعتبار النوع **قال** واذا نسبا الى ما يضافان اليه اعني النوع كان الجنس اعم والفصل مساويا **اقول** اذا نسب الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اعني النوع كان الجنس اعم من المضاف اليه اعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع واما الفصل فانه يكون مساويا للنوع الذي يضاف الفصل اليه بانه فصل له ولا يجوز ان يكون اعم من النوع لاستحالة استفادة التمييز من الاعم

المسألة الخامسة في التشخص

قال والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** التشخص من ثواني المعقولات ومن الامور الاعتبارية لا من العينية والا لزم التسلسل ثم اذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي كان مشاركا لغيره من التشخصات في التشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كانه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخص ليس من الامور العينية والا لزم التسلسل لان افراد التشخصات قد اشتركت في مطلق التشخص فتحتاج الى تشخص اخر مغاير لما وقع به الاشتراك ولا يجوز ان يكون عدميا لافادته الامتياز ولانه يلزم ان تكون الماهية المتشخصة عدمية لعدم احد جزئيها لانه هو الفصل اي التشخص والجواب انه امر اعتباري عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار **قال** اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها **اقول** لما حقق ان التشخص من الامور الاعتبارية لا العينية

فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها

شرع

ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام وهي تغاير الوجود لصدقها على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه

شرع في البحث عن علة التشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيرها اما الاول فلا يمكن ان يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة الا شخص واحد لان الماهية علة لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف واما الثاني فلا بد له من مادة قابلة للتكثر وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تتشخص هذه الماهية الحالة فيها **قال** ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله **اقول** اذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا اذا قلنا لزيد انه انسان ففيه شركة فاذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئيا وانما قيدنا بالعقلي لانه ليس في الخارج شركة ولا كلية **قال** والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر **اقول** التشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما هو له باعتبار القياس الى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد على حقيقته مع انه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز ان يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لا بامتيازه فلا دور **قال** والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز **اقول** لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لان كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معا على شيء ثالث وكل شيئين هذا شانهما فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التميز ففي المتشخص الذي لا يعتبر مشاركته لغيره وان كان لا بد له من المشاركة في نفس الامر ولو في الاعراض العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي اذا كان جزئيا اضافيا يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازا عن غيره وليس بمتشخص واما صدقهما على شيء واحد ففي المتشخص المندرج تحت غيره اذا اعتبر اندراجه فانه متشخص ومتميز

المسئلة السادسة في البحث عن الوحدة والكثرة

قال والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام **اقول** الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لان الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها **قال** وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه **اقول** قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الاشياء وهو خطاء فانه لا يلزم من الملازمة الاتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه كل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد

قوله فلا دور وذلك لان دعوى الدور كل منهما بذات الآخر لا بعين امتيازه فلا توقف لذات الذات ولا للامتياز على الامتياز

ولا یمکن تعریفھا الا باعتبار اللفظ وھی والکثرۃ عند العقل والخیال یستویان فی کون کل منھما اعرف بالانقسام
ولیست الوحدۃ امرا عینیا بل ھی من ثوانی المعقولات وکذا الکثرۃ وتقابلھما الاضافۃ العلیۃ والمعلولیۃ و

المکیالیۃ والمکیلیۃ لا التقابل جوھری بینھما

الواحد لا من حیث ھی کثرۃ علی معنی ان الوحدۃ تصدق علی العارض اعنی الکثرۃ لا علی ما عرضت لہ الکثرۃ وکذلک کل واحد فھو موجود اما فی الاعیان او فی الاذھان فھما متلازمان **المسئلۃ السابعۃ** فان الوحدۃ غنیۃ عن التعریف **قال** ولا یمکن تعریفھا الا باعتبار اللفظ **اقول** الوحدۃ والکثرۃ من المتصورات البدیھیۃ فلا یحتاج فی تصورھما الی اکتساب فلا یمکن تعریفھا الا باعتبار اللفظ بمعنی ان تبدل لفظا بلفظ اخر اوضح منہ لا انہ تعریف معنوی **قال** وھی والکثرۃ عند العقل والخیال یستویان فی کون کل منھما اعرف بالانقسام **اقول** الوحدۃ والکثرۃ عند العقل و الخیال یستویان فی کون کل منھما اعرف من صاحبہ بالانقسام فان الوحدۃ اعرف عند العقل و الکثرۃ اعرف عند الخیال لان الخیال یدرک الکثرۃ اولا ثم العقل ینتزع منھا امرا واحدا والعقل یدرک اعم الامور اولا وھو الواحد ثم یاخذ بعد ذلک فی التفصیل فقد ظھر ان الکثرۃ والوحدۃ متساویان فی کون کل واحد منھما اعرف من صاحبہ لکن بالانقسام فان الکثرۃ اعرف عند الخیال والوحدۃ اعرف عند العقل فقد قسم العقل والخیال وصفا الاعرفیۃ لھما فاذا حاولنا تعریف الوحدۃ عند الخیال عرفناھا بالکثرۃ واذا حاولنا تعریف الکثرۃ عند العقل عرفناھا بالوحدۃ **المسئلۃ الثامنۃ** فی ان الوحدۃ لیست ثابتۃ فی الاعیان **قال** ولیست الوحدۃ امرا عینیا بل ھی من ثوانی المعقولات وکذا الکثرۃ **اقول** الوحدۃ ان کانت سلبیۃ لم تکن سلب ای شیء کان بل سلب مقابلھا اعنی الکثرۃ + فالکثرۃ ان کانت عدمیۃ کانت الوحدۃ عدما للعدم فتکون ثبوتیۃ وان کانت وجودیۃ کان مجموع العدمات امرا وجودیا وھو محال وان کانت ثبوتیۃ فان کانت ثابتۃ فی الخارج لزم التسلسل وان کانت ثابتۃ فی الذھن فھو المطلوب فاذن الوحدۃ امر عقلی اعتباری تحصل فی العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وھی من المعقولات الثانیۃ العارضۃ للمعقولات الاولی وکذا الکثرۃ لانہ لا یمکن ان تتصور وحدۃ او کثرۃ قائمۃ بنفسھا انما تتصور عارضۃ لغیرھا **المسئلۃ التاسعۃ** فی التقابل بین الوحدۃ والکثرۃ **قال** وتقابلھما الاضافۃ العلیۃ والمعلولیۃ والمکیالیۃ والمکیلیۃ لا التقابل جوھری بینھما **اقول** ان الوحدۃ وان کانت تعرض لجمیع الاشیاء حتی الکثرۃ نفسھا لکنھا لا تجامع الکثرۃ فی موضوع واحد بالقیاس الی شیء واحد فان موضوع الکثرۃ من حیث صدق الکثرۃ علیہ لا یمکن صدق الوحدۃ علیہ فبینھما تقابل قطعا اذا عرفت ھذا فنقول انک ستعلم ان اصناف التقابل اربعۃ اما تقابل السلب والایجاب او العدم والملکۃ او التضائف او التضاد ولیس بین الکثرۃ والوحدۃ تقابل جوھری ای ذاتی یستند الی ذاتیھما بوجہ من الوجوہ الاربعۃ لان

ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية و

قد يتغاير موضوع مجرد عن الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق والا نقطة ان كانت له مفهوم زايد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب

الوحدة مقومة للكثرة ومبدأ لها وهما ثبوتيتان فليستا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفين لان المقوم متقدم والمتضايف مصاحب ولا متضادين لامتناع تقوم احد الضدين بالآخر فلم يبق بينهما الا التقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا

المسألة العاشرة في اقسام الوحدة

قال ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير موضوع مجرد عن الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق والا نقطة ان كان له مفهوم زايد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا كانت جهة وحدته غير كثرته بالضرورة لاستحالة كون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا واذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة او لا فان لم تكن مقومة فاما ان تكون عارضة لها او لا فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك الى المدينة كنسبة الربان الى السفينة وكذلك حال النفس الى البدن كحال الملك الى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة بينهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلثة احدها ان يكون موضوعا كما تقول الانسان هو الكاتب فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية فهي موضوع الثاني ان يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان الثالث ان يكون موضوعات لمحمول واحد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحدة هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقايق في جواب ما هو ونوع ان كانت الحقايق متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب اي ما هو في جوهره وان كان موضوعهما كثيرا اعني يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك التشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فاما

ان تكون اجزاؤه متساوية لكله اولا والاول هو المقدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم
البسيط والثانى الاجسام المركبة **قال** وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة **اقول** الواحد من المعانى
المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى من بعض بالواحد باسم فان الوحدة الحقيقية اولى
بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة
من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر **قال** والهوهو على هذا النحو **اقول** الهوهو ان
يكون للكثير من وجه فقياس الهوهو قياس الوحدة كما يقال الوحدة اما فى وصف عرضى او ذاتى كذلك
الهوهو وبالجملة اقسام الواحد هى اقسام الهوهو لكن مع الكثرة فلا يعرض للشخص الواحد **قال** و
الوحدة فى الوصف العرضى والذاتى يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه **اقول** فان الوصف العرضى
وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفا سمى مشابهة وان كان فى الكم سمى مساواة وان كان
فى الاضافة سمى مناسبة وان كان فى الخاصة سمى مشاكلة وان كان فى اتحاد الاطراف سمى مطابقة
وان كان فى اتحاد وضع الاجزاء سمى موازاة وباقى الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتى
الذى يضاف اليه الوحدة ايضا ان كان فى الجنس سمى مجانسة وان كان فى النوع سمى مماثلة **قال** و
الاتحاد محال فالهوهو يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** اتحاد الاثنين غير معقول
لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الآخر فلا اتحاد
لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هو هو اتحادا مطلقا بل معناه ان الشيئين يتحدان
من وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذى يقال له احدهما يقال له الآخر **قال** والوحدة
مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير **اقول** هنا بحثان الاول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما
يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك اذا عقلت وحدة عقلت اثنينية وبهذا نبه ايضا
على انها ليست عددا الثانى ان العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة
ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان
قوامه من الوحدات التى تبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل وحدة من تلك الوحدات اجزاء من ماهيته فانه
ليس تركب العشرة من الخمستين اولى من تركبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التى تحتها
ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول الاكتفاء بنوع واحد من التركيب والى هذا اشار ارسطو بقوله
لا تحسبن ان ستة ثلاثة واثنان بل ستة مرة واحدة **قال** واذا اضيف اليها امثالها حصلت الاثنينية
وهى نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هى انواع العدد

 وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار وقد تعرض لها شركة تخصص بالمشهوري وكذا المقابل

اقول اذا اضيف الى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين
الى ان الاثنين ليس من العدد لانه الزوج الاول فلا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد
الاول وهذا خطاء لان خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا
انضم اليهما واحد اخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد فاذا انضم اخر حصلت الاربعة وهي نوع
اخر مخالف للاول وعلى هذا كلما زاد العدد واحدا حصل نوع اخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة
في الحقيقة لاختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة
يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحدا فيحصل عدد اخر مخالف لما تقدم بالنوع كانت انواع العدد غير
متناهية **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل
انضماما بحسبه **اقول** كل واحد من انواع العدد امر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في
الاذهان يحكم به العقل على الحقائق كافراد الانسان او الفرس والحجر وغيرها اذا انضم بعض تلك
الافراد الى البعض سواء اتحدت في الماهية او اختلفت فيها بل يؤخذ مجرد الانضمام في العقل انضماما ما
بحسب ذلك النوع من العدد فانه اذا انضم واحد الى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة
مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لانه لو كان كذلك لكان عرضا
قائما بالمحل لاستحالة جوهريته واستقلاله في القيام بنفسه لانه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير
اما ان يكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد او لا يكون فان كان الاول فتلك الوحدة ان
وجدت في الاحاد لزم قيام العرض الواحد بالمحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة على حدة لم يكن لذلك
المجموع وحدة باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجودا
في كل واحد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عددا هذا خلف **قال** والوحدة قد
تعرض لذاتها ومقابلها وينقطع بانقطاع الاعتبار **اقول** قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني
المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال
وحدة واحدة لكن ينقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة ايضا لمقابلها فيقال كثرة واحدة
قال وقد تعرض لها شركة تخصص بالمشهوري وكذا المقابل **اقول** الذي يفهم من هذا
الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشركة مع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم
مطلق الوحدة وذلك ان اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة
عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ تخصص كل وحدة عن الاخرى بما تضاف اليه فان وحدة زيد

وذلك

اذا اضيفت

وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواع الاربعة اعنى السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا

باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما فيه في التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف

اما الذات

تخصص عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد وزيد هو المضاف المشهوري لانه واحد بالوحدة والوحدة حقيقي فان الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحد مضاف مشهوري اعنى ذات زيد وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة الى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة اعنى الكثرة فان عشرية الاناسى مساوية لعشرية الافراس فى مفهوم العشرية والكثرة وانما يتمايزان بالمضاف اليه اعنى الاناسى والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعنى نفس عدم الانقسام امر مشترك بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحدا حقيقيا الا بالذات التى يصدق عليها انها واحدة اعنى المشهوري فانها ممتازة عن غيرها فهى احق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقى وكذا البحث فى الكثرة والاول انسب

قال وتضاف الى موضوعها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل **اقول** اقرب ما يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وهذه للواحد اعنى الموضوع لها الذى تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهى عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتا لها بالنسبة الى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة الى ما يقابلها اعنى الكثرة وهى نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعنى الكثرة

المسئلة الحادية عشر فى البحث عن التقابل

قال ويعرض له ما يستحيل عروضها من التقابل **اقول** يعنى به ان المقابل للوحدة اعنى الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فان التقابل لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع فى شئ واحد فى زمان واحد من جهة واحدة **قال** المتنوع الى انواع الاربعة اعنى السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما تقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما فيه فى التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف **اقول** ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا او يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الامور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله ايجاب ما مطلق او خاص ولا يقابله سلب مطلق لانه نفسه ولا سلب خاص لانه جزئى تحته والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لانه جزئى له ولا سلب خاص لان مقابلهما ان لم يتقابلا فظاهر وانهما لا يتقابلان وكذلك ان تقابلا لصدقهما على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر اذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذا باعتبار القول والعقد او بحسب الحقايق نفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب

وينيدرج تحته الجنس باعتبار عارض ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب
ويقال للاول تناقض ويتحقق فی القضايا بشرائط ثمانية

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والثانی اما ان يكون احدهما عدميا او يكونا وجوديين والاول هو تقابل
العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب فی الاول مأخوذ باعتبار
مطلق والثانی مأخوذ باعتبار شئ واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشئ فی نفسه والعدم هو انتفاء تلك
الملكة عن شئ من شانه ان يكون له كالعمی والبصر وان كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس الی الآخر
فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد
بعاكس تقابل العدم والملكة فی التحقيق والمشهورية وذلك لان الضدين فی المشهور يطلقان علی كل
وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس الی الآخر وفی التحقيق علی اخص من ذلك وهو ان يقيد بما
ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنی الاول لا الثانی واما تقابل العدم
والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق علی عدم شئ عن شئ وبحسب الشهرة علی معنی اخص من ذلك وهو ان
الشئ بان يكون نوعا او جنسا قريبا او بعيدا علی اختلاف التفسير فيقال هو عدم شئ عما من شانه ان
يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر عن الحائط عدم ملكة بحسب المعنی الاول وسلب
بالمعنی الثانی فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم
والملكة بالعكس **قال** وينيدرج تحته الجنس باعتبار عارض **اقول** لما بين انقسام التقابل الی
الانواع الاربعة حتی صار كالجنس لها اذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت احد انواعه اعنی التضايف
فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لان المقابل لا يعقل الا مقيسا الی غيره
لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفا فان ذات السواد
وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين فاذا اخذ السواد مقابلا للبياض كان
نوعا من المضاف المشهوری فقد ظهر ان الجنس اعنی المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف
باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد فی ان يكون الشئ اخص او مساويا من نوعه باعتبار عارض يعرض
له **قال** ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب **اقول** التقابل مقول علی اصنافه الاربعة لا بالسوية
بل بالتشكيك فان تقابل الضدين اشد فی التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لان ثبوت الضد
يستلزم سلب الآخر وهو اخص منه دون العكس فهو اشد فی العناد للآخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب
والايجاب اشد من تقابل التضاد لان الخير لذاته خير وهو ذاتی ليس بشر وانه عرضی واعتقاد انه شر يرفع
العرضی وانه ليس بخير يرفع الذاتی فيكون منافاة السلب اشد **قال** ويقال للاول تناقض
ويتحقق فی القضايا بشرائط ثمانية **اقول** تقابل السلب والايجاب ان اخذ فی المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو

تقابل

هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكليتين متضادتان والجزئيتان
صادقتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا

تقابل العدم والملكة وان اخذ في القضايا سمي تناقضا كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق
في القضايا بثمانية شرائط الاول وحدة الموضوع فيهما فلو قلنا زيد كاتب عمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وتصدقا
معا الثاني وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب زيد ليس بنجار لم تتناقضا معا الثالث وحدة الزمان
فلو قلنا زيد موجود الآن زيد ليس بموجود امس امكن صدقهما الرابع وحدة المكان فلو قلنا زيد
موجود في الدار زيد ليس بموجود في السوق امكن صدقهما الخامس وحدة الاضافة فلو قلنا زيد
اب اي لخالد ليس باب اي لعمرو امكن صدقهما السادس وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي اسود
اي بعضه الزنجي ليس باسود اي ليس كل اجزائه كذلك امكن صدقهما السابع وحدة الشرط فلو قلنا
الاسود قابض للبصر اي بشرط السواد والاسود ليس بقابض للبصر اي لا بشرط السواد امكن صدقهما
الثامن وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة الخمر في الدن ليس بمسكر بالفعل
لم تتناقضا وصدقتا معا **قال** هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط تاسع وهو الاختلاف
فيه فان الكليتين متضادتان والجزئيتان صادقتان **اقول** اعلم ان القضية اما شخصية او مسورة او
مهملة وذلك لان الموضوع ان كان شخصيا كزيد سميت القضية شخصية وان كان كليا يصدق على
كثيرين فاما ان يتعرض للكلية والجزئية فيه اولا والاول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان
حيوان وبعض الحيوان ولا شيء من الانسان بحجر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهمل
كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغني عن البحث عنها اذا عرفت هذا
فنقول هذه الشرائط في القضية الشخصية اما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في
الكم فان الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان ~~اما الكلية~~ والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان
والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما
المتناقضان **قال** وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا
ولا كذبا **اقول** لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما
ونعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لو لم يختلفا في الجهة
امكن صدقهما او كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع الشرائط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب
بالامكان لا شيء من الانسان بالامكان بكاتب كالضروريتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان
بالضرورة كاتب لا شيء من الانسان بالضرورة كاتب وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض

وصدقتا

اما الكلية

واذا اقيد العدم بالملكة فی القضايا سميت معدولة وهی تقابل الوجودية صدقا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو والاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منفی عن الاجناس و مشروط فی الانواع باتحاد الجنس م جعل الجنس و الفصل واحد

ما لم يكن اختلافاً فلا يمكن اجتماعهما معرفان المكنة والمطلقة المخالفين كما وكيفا لا تتناقضان كما بين فی المكنين اما المكنة والضرورية اذا اختلفا كما وكيفا فانهما متناقضان وكذا المطلقة والدائمة

قال واذا اقيد العدم بالملكة فی القضايا سميت معدولة وهی تقابل الوجودية صدقا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما **اقول** لما ذكر حكما من احكام التناقض شرع فی بيان حكم من احكام تقابل العدم والملكة وهو ان العدم اذا اعتبر فی القضايا سميت القضية معدولة وهی ما يتاخر فيها حرف السلب عن الرابط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهی تقابل الوجودية فی الصدق لامتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد فی وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا عند عدم الموضوع و اذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق مقابل الموجبة المعدولة وهی السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهی السالبة المحصلة لامكان صدق السلب فی الطرفين عن الموضوع المنفی

قال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئاً منهما عند الخلو والاتصاف بالوسط **اقول** هذه احكام التضاد وهی اربعة الاول ان احد الضدين بعينه قد يكون لازما للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فاما ان يكون احدهما لا بعينه لازما كالصحة والمرض للبدن او لا يكون فاما ان يخلو عنهما معا كالفلك الخالی عن الحرارة والبرودة او يتصف بالوسط كالفاتر

قال ولا يعقل للواحد ضدان **اقول** هذا حكم ثان للتضاد وهو انه لا يفرض بالنسبة الى شیء واحد الا الواحد فلا يضاد الواحد اذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة او بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحداً وليس البحث فيه **قال** وهو منفی عن الاجناس **اقول** هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفی عن الاجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين و لا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص **قال** ومشروط فی الانواع باتحاد الجنس **اقول** هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الانواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض بالشجاعة والتهور لان تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتان لا من حيث ذاتيهما **قال** وجعل الجنس والفصل واحد **اقول** الجنس والفصل فی الخارج شیء واحد لانه لا تعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليها الناطقية وصارت انسانا بل الحيوانية فی الخارج هی الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذی يخطر لنا ان الغرض بذكرها ههنا الجواب عن اشكال ورد على اشتراط دخول الضدين تحت

الفصل الثالث فی العلة والمعلول کل شئ یصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلک الامر والامر معلول له وهی فاعلیة ومادیة وصوریة وغائیة فالفاعل مبدأ التاثیر وعند وجوده بجمیع جهات التاثیر یجب وجود المعلول ولا یجب مقارنة العدم ولا یجوز بقاء المعلول بعد العلة وان جاز فی المعد

جنس واحد وتقریره ان کل واحد من الضدین قد اشتمل علی جنس وفصل والجنس لا یقع به التضاد لانه واحد فیهما وان وقع التضاد فانما یقع بالفصول لکن الفصول لا یجب اندراجها تحت جنس واحد والا لزم التسلسل فلا تضاد حقیقی فی النوعین بل فی الفصلین اللذین لا یجب دخولهما تحت جنس واحد وتقریر الجواب ان الفصل والجنس واحد فی الاعیان وانما یتمیزان فی العقل فجعلهما واحد هو النوع فکان التضاد عارضا فی الحقیقة للانواع لا للفصول الاعتباریة لان التضاد انما هو فی الوجود لا فی الامور المتعقلة فهذا ما فهمته من هذا الکلام ولعل غیری یفهم منه غیر ذلک **قال الفصل الثالث** فی العلة والمعلول کل شئ یصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلک الامر والامر معلول له **اقول** لما فرغ من البحث عن لواحق الماهیة شرع فی البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهیة وعوارضها وهما من الامور العامة ایضا ونفس اعتبار العلیة والمعلولیة من المعقولات الثانیة ومن انواع المضاف وفی هذا الفصل مسائل **الاولی** فی تعریف العلة والمعلول وهما وان کانا من المتصورات القطعیة لکن قد یعرض اشتباه ما فنذکر علی سبیل التنبیه والتمییز ما یزیل ذلک الاشتباه فاذا فرضنا صدور شئ عن غیره کان الصادر معلولا والمصدور عنه علة سواء کان الصدور علی سبیل الاستقلال کما فی العلة التامة او علی سبیل الانضمام کجزء العلة فان جزء العلة شئ یصدر عنه امر لکن لا علی سبیل الاستقلال فهو داخل فی الحد **المسئلة الثانیة** فی اقسام العلة **قال** وهی فاعلیة ومادیة وصوریة وغائیة **اقول** العلة هی ما یحتاج الشئ الیه وهی اما ان تکون جزء من المعلول او خارجة عنه والاول اما ان تکون جزء یحصل به الشئ بالفعل او بالقوة والاول الصورة والثانی المادة وان کانت خارجة فاما ان تکون مؤثرة او یقف التاثیر علیها فالاول فاعل والثانی غایة **المسئلة الثالثة** فی احکام الفاعلیة **قال** فالفاعل مبدأ التاثیر وعند وجوده بجمیع جهات التاثیر یجب وجود المعلول **اقول** الفاعل هو المؤثر والغایة ما لاجله الاثر والمادة والصورة جزءاه واذا وجد المؤثر بجمیع جهات التاثیر وجب وجود المعلول لانه لو لم یجب لجاز وجود الاثر عند وجود الجهات باجمعها وعدمه فتخصیص وقت الوجود به اما ان یکون لامر زائد او لا یکون فان کان الاول لم یکن المؤثر المفروض اولا تاما هذا خلف وان کان الثانی لزم ترجیح احد طرفی الممکن علی الآخر لا لمرجح وهو محال **قال** ولا یجب مقارنة العدم **اقول** ذهب قوم الی ان التاثیر انما یکون لما سبق بالعدم وهو علی الاطلاق غیر سدید بل المؤثر ان کان مختارا وجب فیه ذلک لان المختار انما یفعل بواسطة القصد وهو انما یتوجه الی شئ معدوم وان کان موجبا لم یجب فیه ذلک **قال** ولا یجوز بقاء المعلول بعد العلة وان جاز فی المعد **اقول** ذهب

ومع وحدته يتحد المعلول ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف

قوم غير المحققين الى ان احتياج الاثر الى المؤثر انما هو ان حدوثه فاذا اوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الاثار وهو خطاء لان علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الايجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وانما حركته علة لحركة الايجاد ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لامر اخر هذا في العلل الفاعلية اما العلل المعدة فانها تعدم وان كانت معلولاتها موجودة كالحركة المعدة للوصول والحرارة **قال** ومع وحدته يتحد المعلول

اقول المؤثر ان كان مختارا جاز ان يتكثر اثره مع وحدته وان كان موجبا فذهب الاكثر الى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد واقوى حججهم ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين مغايرة لنسبته الى الاخر فان كانت النسبتان جزء المؤثر كان مركبا والا تسلسل وهي عندي ضعيفة لان نسبة التاثير والصدور يستحيل ان تكون وجودية والا لزم التسلسل وان كانت من الامور الاعتبارية استحال تركب العلة منها **قال** ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات

اقول لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد لزم ان تكون الموجودات باسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون اي موجود فرضته علة لاي موجود فرضته او معلولا له اما قريبة او بعيدة فلا يوجد شيئان يستغني احدهما عن الاخر والوجود يكذب هذا فاوجبوا وقوع كثرة في المعلول الاول غير حقيقية بل اضافية يمكن ان يتكثر بها التاثير قالوا لان المعلول الاول بالنظر الى ذاته ممكن وبالنظر الى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة اضافية يقع بها التكثير ولا تثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتاثير لانها امور اعتبارية ومساوية ~~للتاثير لانها امور اعتبارية~~ ومساوية لغيرها ولا يكون شروطا فيه **قال** وهذا الحكم ينعكس على نفسه

اقول يريد بذلك ان مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتاثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الاخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنيا عنهما هذا خلف **قال** وفي الوحدة النوعية لا عكس **اقول** اذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحدا بالنوع كون العلة كذلك فان الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج الى مطلق العلة وتعين العلة من جانب العلة لا المعلول **قال** والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما مقابلة التضايف

اقول يعني ان نسبة العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لاستحالة وجود شيء في الاعيان هو مجرد علية او معلولية وان كان معروضهما موجودا وبينهما مقابلة التضايف فان العلة علة للمعلول

وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف والتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق

والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه معلولا يقتضي الحاجة والتاخر فيكون الشيء الواحد مستغنيا عن الشيء الواحد متقدما عليه متاخرا عنه هذا خلف **قال** وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا يتعاكسان فيهما **اقول** قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين فيكون علة لاحد الشيئين ومعلولا للاخر كالعلة المتوسطة فانها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط ان لا يكون ذانك الامران يتعاكسان في النسبتين بان تكون العلة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الاخير علة لها والا عاد الدور المحال

المسئلة الرابعة في ابطال التسلسل

قال ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منهما ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف **اقول** لما ابطل الدور شرع في ابطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما اي معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير النهاية واحتج عليه بوجوه الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن وكل ممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الاحاد يمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة بها وان كانت واجبة بغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر **قال** والتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى لم يفصل منها **اقول** هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره انا اذا اخذنا جملة العلل والمعلولات الى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احدى الجملتين بالاخرى بحيث يكون مبدأ كل واحدة من الجملتين واحدا فان استمرتا الى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهي الزائدة لان ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه **قال** ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه اخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره انا اذا اخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من

وَلانّ المؤثّر فی المجموع ان کان بعض اجزائه کان الشیٔ مؤثرا فی نفسه وعلله ولانّ المجموع له علّة تامّة وکلّ جزء لیس علّة تامّة اذ الجملة لا تجب به وکیف تجب الجملة بشیٔ هو محتاج الی ما لا یتناهی من تلک الجملة ویتکافی

التّشبتان فی طرفی النّقیض

تلک السّلسلة علّة باعتبار ومعلول باعتبار فیصدق علیه النّسبتان باعتبارین ویحصل له التّعدّد باعتبار النّسبتین فانّ الواحد من تلک السّلسلة من حیث انّه علّة مغایر له من حیث انّه معلول فاذا اطبقنا کلّ ما صدق علیه نسبة المعلولیّة علی کلّ ما صدق علیه نسبة العلیّة واعتبرت هذه السّلسلة من حیث کلّ واحد منها علّة تارةً ومن حیث کلّ واحد منها معلول اخری کانت العلل والمعلولات المتباینتان بالاعتبار متطابقتین فی الوجود ولا یحتاج فی تطابقهما الی توهّم تطبیق ومع ذلک یجب کون العلل اکثر من المعلولات من حیث انّ العلل سابقة علی المعلولات فی طرف المبدا فاذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزّایدة علیها انّما زادت بمقدار متناهٍ فتکون الجملتان متناهیتین **قال** ولانّ المؤثّر فی المجموع ان کان بعض اجزائه کان الشّیٔ مؤثّرا فی نفسه وعلله ولانّ المجموع له علّة تامّة وکلّ جزء لیس علّة تامّة اذ الجملة لا تجب به وکیف تجب الجملة بشیٔ هو محتاج الی ما لا یتناهی من تلک الجملة **اقول** هذا وجه رابع علی ابطال التّسلسل وتقریره انّا اذا فرضنا جملة مرکّبة مترتّبة من علل ومعلولات الی ما لا یتناهی فتلک الجملة من حیث هی جملة ممکنة لترکّبها من الآحاد الممکنة وکلّ ممکن له مؤثّر فلتلک الجملة مؤثّر فامّا ان یکون المؤثّر هو نفس تلک الجملة وهو محال لاستحالة کون الشّیٔ مؤثّرا فی نفسه وامّا ان یکون خارجا عنها والخارج عن جملة المکنات السّلسلة واجب فینقطع التّسلسل وامّا ان یکون جزءا من تلک الجملة وهذا محال والّا لزم کون الشّیٔ مؤثّرا فی نفسه وفی علله الّتی لا تتناهی وذلک من اعظم المحالات وایضا فانّ المجموع لا بدّ له من علّة تامّة وکلّ جزء لیس علّة تامّة اذ الجملة لا تجب به فکلّ جزء لا یصلح ان یکون علّة تامّة للمجموع وکیف تجب الجملة بالجزء من اجزائها وذلک الجزء محتاج الی ما لا یتناهی من تلک الجملة **المسئلة الخامسة** فی مطابقة المعلول للعلّة فی الوجود والعدم **قال** ویتکافی النّسبتان فی طرفی النّقیض **اقول** الّذی یفهم من هذا الکلام انّ نسبة العلّیّة مکافئة لنسبة المعلولیّة فی طرفی الوجود والعدم بالنّسبة الی معروضهما علی معنی انّ نسبة العلّیّة اذا صدقت علی معروض ثبوتی کانت نسبة المعلولیّة صادقة علی معروض ثبوتی وبالعکس واذا صدقت نسبة العلّیّة علی معروض عدمیّ صدقت نسبة المعلولیّة علی معروض عدمیّ وبالعکس وذلک یتمّ بتقریر مقدّمة هی انّ عدم المعلول انّما یستند الی عدم العلّة لا غیر وبیانه انّ عدم المعلول لا یستند الی ذاته والّا لکان ممتنعا لذاته هذا خلف بل لا بدّ له من علّة امّا وجودیّة او عدمیّة والاوّل باطل لانّ وجود تلک العلّة الوجودیّة ان لم یخلّ شیٔ من اجزاء العلّة المقتضیة لوجود المعلول ولا من شرایطها لزم وجود المعلول نظرا الی تحقّق علّته التّامّة وان اختلّ شیٔ من ذلک لزم عدم المعلول فیکون عدم المعلول مستندا الی ذلک العدم لا غیر واذا تقرّرت هذه المقدّمة فنقول العلّة الوجودیّة یجب ان یکون معلولها وجودیّا لانّه لو کان عدمیّا لکان مستندا

والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب

الى عدم علته على ما قلنا لا الى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند الى العلة الوجودية لا العدمية لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول

المسئلة السادسة في ان القابل لا يكون فاعلا

قال والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما **اقول** ذهب الاوائل الى ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني ان يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميهما وهو الامكان والوجوب وذلك لان نسبة القابل الى المقبول نسبة امكان ونسبة الفاعل الى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولا لشيء ومعلولا له ايضا لزم ان تكون نسبة ذلك الشيء الى فاعله بالوجوب والامكان هذا خلف

المسئلة السابعة في نسبة العلة الى المعلول

قال وتجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا **اقول** العلة ان كان معلولها محتاجا لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لاستحالة تاثير الشيء في نفسه وان كانت علة لتشخصها كتعليل احد الناريين بالاخرى فان المعلول لا يجب ان يكون مخالفا للعلة في الماهية ولا يكون اقوى منها ولا مساويا عند فوات شرط او حضور مانع ويتساويان الا مع ذلك والاحساس بسخونة الاجسام النائية اشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجته ولبطوء حركة اليد فيه لغلظه

المسئلة الثامنة في ان مصاحب العلة ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا

قال ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب **اقول** يريد بان نسبة العلية لا يجب صدقها على مصاحب العلة ولوازمها فان مع العلة شرائط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمرة النار فانها لا تاثير لها في الاحراق وكذا مصاحب المعلول ولازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب ان يكون متقدما بالعلية على المحوي لاجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متفارقان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على ما يصاحبه اعني عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متاخرا عنه من حيث انه مصاحب للمتاخر هذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعدا من حيث المعية والبعدية ولم يوجب ان يكون ما مع القبل قبلا وهذا فاسد لانه لا فرق بين ما مع القبل وما مع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ حكم في هذه الصورة التي اعتبرها وحكم فيها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعدا لتحقق الملازمة الطبيعية بين عدم الخلاء ووجود المحوي

وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة

بخلاف العقل والفلك المتباينين بالذات والاعتبار **المسئلة التاسعة** في ان العناصر ليست علل ذاتية بعضها لبعض **قال** وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر منها والا لم يتناه الاشخاص ولاستغنائه عنه بغيره **اقول** الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص اخر منها اي لا يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا تتناهى دفعة واحدة لان العلل الذاتية تصاحب المعلولات ايضا فان الشخص من العناصر يستغني عن الشخص الاخر بغيره اذ ليس شخص ما من اشخاص النار مثلا اولى بان يكون علة لشخص اخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل ساير الاشخاص فان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة بالذات فهو اذن علة بالعرض بمعنى انه معد **قال** ولعدم تقدمه **اقول** هذا وجه ثالث على امتناع تعليل احد الشخصين بالاخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان اذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الاخر تقدما ذاتيا لان التقدم الذاتي ما يبقى للعلة مع وجود المعلول لانه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة **قال** ولتكافؤهما **اقول** هذا دليل رابع وتقريره ان الماء والنار مثلا متكافئان في انه ليس النار اولى بان يكون علة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح ان يكون احدهما علة للاخر **قال** ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه **اقول** هذا دليل خامس وتقريره ان ما يفرض علة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول **المسئلة العاشرة** في كيفية صدور الافعال منا **قال** والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل **اقول** القوة البشرية انما تفعل اثرها مع شعور وادراك على الوجه النافع علما او ظنا فافتقر الفعل الصادر عنها الى مباد اربعة تصور لذلك الفعل جزئي فان التصور الكلي لا يكون سببا لفعل جزئي لان نسبة كل كلي الى جزئياته واحدة فاما ان يقع كلها وهو محال او لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا اذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الاثر اشتاقت النفس الى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات الى الفعل فوجد **قال** والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات

حركة من العضلات ليقع منا الفعل والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات

ويستحيل بقاء المعلول بعد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ما يفرض معلولا وما يفرض علة يكون باقيا بعده صح

وارادات

وارادات اخری فتتصل الارادات فی النفس والحرکات فی المسافة الی اخرها **اقول** الفاعل منا الحرکة ما من
الحرکات انما یفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلک المسافة فتلک الحرکة تتبع ارادة بحسبها
یعنی الحرکة الی مکان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحرکة الی ذلک المخصوص وکل حرکة فعلی مسافة منقسمة
تکون الحرکة فی کل مسافة من تلک المسافات جزءً من الحرکة الاولی وکل جزء من تلک الاجزاء یتبع تخیلاً
خاصاً وارادة جزئیة متعلقة به فاذا تعلقت الارادة بایجاد الجزء الاول من الحرکة ثم وجد الجزء
الاول کان وصول الجسم الی ذلک الجزء مع ارادته الکلیة المتعلقة بکمال الحرکة علة لتجدد ارادة اخری
تتعلق بجزء اخر فاذا وجدت تلک الارادة تعلقت بذلک الجزء فیتحرک الجسم وعلی هذا تتصل التخیلات و
الارادات فی النفس والحرکة فی الخارج فیکون کل حرکة جزئیة علة لارادة خاصة وکل ارادة خاصة علة لحرکة
جزئیة من غیر دور **المسئلة الحادیة عشر** فی ان القوی الجسمانیة انما تؤثر بمشارکة الوضع
قال ویشترط فی صدق التاثیر علی المقارن الوضع **اقول** یشترط فی صدق التاثیر اعنی صدق کون
الشیء علة علی المقارن اعنی الصور والاعراض الوضع اعنی الاشارة الحسیة وهو کونه بحیث یشار الیه
انه ههنا او هناک وذلک لان القوی الجسمانیة اعنی الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة
الوضع علی معنی انها تؤثر فی محلها اولاً ثم فیما یجاور محلها بواسطة تاثیرها فی القریب فان النار لا
تسخن کل شیء بل ما دنیها اولاً ثم ما یجاورها وهذا الحکم بین لا یحتاج الی برهان **المسئلة الثانیة
عشر** فی تناهی القوی الجسمانیة **قال** والتناهی بحسب المدة والعدة والشدة التی باعتبارها
یصدق التناهی وعدمه الخاص علی المؤثر **اقول** قوله والتناهی عطف علی الوضع ای یشترط فی صدق
التاثیر علی المقارن اعنی الصور والاعراض التناهی لانه لا یمکن وجود قوة جسمانیة تقوی علی ما لا
یتناهی وقبل الخوض فی الدلیل نمهد قاعدةً فی کیفیة عروض التناهی وعدمه الخاص للقوی واعلم ان
التناهی وعدمه الخاص به اعنی عدم الملکة وهو عدم التناهی عما من شانه ان یکون متناهیاً انما یعرضان
بالذات للکم اما المتصل کتناهی المقدار ولاتناهیه او المنفصل کتناهی العدد ولاتناهیه ویعرضان لغیره
بواسطته کالجسم ذی المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهی وعدمه لها ظاهر واما ما یتعلق
به شیء ذو مقدار او عدد کالقوی التی یصدر عنها عمل متصل فی زمان او اعمال متوالیة فعرض التهایة
واللانهایة فیه یکون بحسب مقدار ذلک العمل او عدد تلک الاعمال والذی بحسب مقدار ذلک العمل
اما مع وحدته واتصال زمانه او مع فرض الاتصال فی العمل نفسه من غیر نظر الی وحدته او کثرته
فاصناف القوی ثلثة الاول قوی یفرض صدور عمل واحد منها فی ازمنة مختلفة کرماة تقطع سهامهم

فی محلها ثم فیما یجاور ذلک المجاور بواسطة المجاور وهکذا انما تؤثر فی البعید بواسطة تاثیرها صح

مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وههنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا يتناهى في الشدة هو ما لا في زمان الا الآن الواقع في نصفه اشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة والثاني قوى بفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وههنا تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة والثالث قوى بفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل وههنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص بما اما يصدق على المؤثر باحد الاعتبارات الثلثة

قال لأنّ القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله **اقول** لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه للقوى شرع في الدليل على مطلوبه الاول اعني وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية وتقريره ان القوة الجسمانية اما ان تكون قسرية او طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنهما اما الاول فلان صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهيا يحرك جسما اخر متناهيا من مبدء مفروض حركات لا تتناهى بحسب المدة او العدة ثم حركت تلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء كان تحريكه للاصغر اكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدء واحد فالتفاوت في الطرف الاخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وههنا سؤال صعب هو ان التفاوت في التحريكين جاز ان يكون بحسب الشدة واجاب المصنف قدس الله سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة ههنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث واورد بعض تلامذة ابي علي عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازدياد ها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعدمه والزيادة والنقصان بخلاف القوة ههنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل والبعض ولا شك في ان كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي ههنا لوجود المحكوم عليه و

والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل للتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء عرض التناهي (٦٥)
والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار الحال

تحققه بخلاف الحوادث وللسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في
المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة
بالتفاوت **قال** والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل للتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا
مع اتحاد المبداء عرض التناهي **اقول** هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان تكون القوة المؤثرة
فيما لا يتناهى طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والا
لكان التفاوت بسبب المانع وهو اما الجسمية او لوازمها او امر طبيعي والكل محال وغيرها
وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفاعل فان القوة في العظيم اكثر من القوة في الصغير
لانقسام القوى الطبيعية بانقسام محالها فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبداء واحد
مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لانها اعظم فيكون
اقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجانب الذي حكم
فيه بعدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الاكبر لان نسبة الاثر
الى الاثر كنسبة المؤثر الى المؤثر وهذه نسبة متناه الى متناه فكذا الاولى

المسألة الثالث عشر في العلة المادية

قال والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب **اقول**
المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال والا لزم استغناء احدهما عن الاخر فلا حلول فالمحل المتقوم
بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال تسمى قابلا وباعتبار المركب
تسمى مادة **قال** وقبوله ذاتي **اقول** كون المادة قابلة امر ذاتي لا غريب يعرض بواسطة الغير لانه
لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولا اخر ويلزم التسلسل وهو محال
فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها **قال** وقد يحصل القرب والبعد باستعداد يكتسبها باعتبار
الحال فيها **اقول** لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه
مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل اخر ثم يعرض لها قبول الاخر ويزول
عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الامور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الامور الذاتية
اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب و
منه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر
الى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدم عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول وبعده
وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة اذا حلت المادة واشتدت

اعدتها

وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف واثبتوا للطبيعيات

اعدتها القرب قبول الصورة الثانية وخلع غيرها **المسئلة الرابعة عشر في العلة الصورية قال** وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله **اقول** هذا الحال يعني به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لانه بالنظر الى المادة جزء فاعل لان الفاعل في المادة هو المبدأ الفياض بواسطة الصورة المطلقة **قال** وهو واحد **اقول** ذكر الاوايل ان الصورة المقومة للمادة لا تكون فوق واحدة لان الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عن الاخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة **المسئلة الخامسة عشر في العلة الغائية قال** والغاية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول **اقول** الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتاخر بالنسبة الى المعلول وذلك لان الفاعل اذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعل لما اثر ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان اولا فيتحرك الى ايجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في ان يكون الشيء الواحد متقدما ومتاخرا باعتبارين **قال** وهي ثابتة لكل قاصد **اقول** كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما والا لكان عابثا على ان العبث لا يخلو من غاية اما الحركات الاسطقسية فقد اثبت الاوايل لها غايات لان الحبة من البر اذا رميت في الارض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التادية على سبيل الدوام او الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية واجابوا بان الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها **قال** اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية الشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف **اقول** القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل او الفكر غاية القوة المحركة انما هي الوصول الى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في اخر لانه قد ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم تحصل غاية القوة الشوقية سميت الحركة باطلة بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدأ التخيل لا غير فهو الجزاف والعبث وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد الضروري وان كان مع خلق و ملكة نفسانية فهو العادة وان كان المبدأ الفكر فهو الخير المعلوم او المظنون **قال** واثبتوا للطبيعيات

غايات وكذا للاتفاقيات والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وايضاً بالقوة او بالفعل وكلية او جزئية وذاتية او عرضية

غايات وكذا للاتفاقيات اقول اما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لان السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه قطعاً والا كان ممتنعاً فلا مدخل للاتفاق والجواب ان المؤثر قد يتوقف تاثيره على امور خارجة عن ذاته غير دائمة معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي اذا كان نفعاً كه مساوياً او راجحاً ولو اخذنا مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً **المسئلة السادسة عشر في اقسام العلة** قال والعلة مطلقاً قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة اقول يعني بالاطلاق ما يشمل العلل الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية فان كل واحدة من هذه الاربع ينقسم الى هذه الاقسام فالعلة الفاعلة عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسماً اكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل والا لزم نقيضها لان كل مركب فان عدم كل جزء من اجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فاذا عدم جزء ثان لم يكن له تاثير البتة لتحقق العدم بالجزء الاول ولان الموصوف بالعلية اما كل واحد من اجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركيب وهو المطلوب او بعضها وهو المطلوب ايضاً مع انتفاء الاولوية او المجموع وهو باطل لان كل جزء حركة لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل امر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركبات سواء كانت عللاً او لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب قال وايضاً بالقوة او بالفعل اقول هذه المبادي الاربع قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة هي الحالة في مادتها والغاية بالقوة التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك قال وكلية او جزئية اقول هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي قال وذاتية او عرضية اقول العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي ان تقتضي العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لانه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة او المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية

الحصول صح

وقد يكون بالفعل كالخمر مع الشرب صح

كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية صح

وعامة او خاصة وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة والفاعل في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه واسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف او ضد

هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة **قال** وعامة او خاصة **اقول** العلة العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية كالصانع للبناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور **قال** وقريبة او بعيدة **اقول** العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية وكذا البواقي **قال** ومشتركة او خاصة **اقول** المشتركة كالنجار للابواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب **قال** والعدم للحادث من المبادي العرضية **اقول** الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو انما يتحقق بعد سبق عدم علته فلما توقف تحققه على العدم السابق اطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدأه بالذات هو الفاعل لا غير **قال** والفاعل في الطرفين واحد **اقول** الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بيناه اولاً من ان علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم **قال** والموضوع كالمادة **اقول** الموضوع ايضاً من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته الى الحال نسبة المادة الى الصورة فهو من جملة العلل

المسئلة السابعة عشر في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود والعدم

قال وافتقار الاثر انما هو في احد طرفيه **اقول** الاثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره الى المؤثر انما هو في ان يجعله موجوداً او معدوماً اذ التاثير انما يعقل في احد الطرفين اما الماهية فلا يعقل التاثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل **قال** واسباب الماهية غير اسباب الوجود **اقول** اسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية **قال** ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة **اقول** قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه باحدهما الا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده الى السبب افتقر في عدمه اليه والا لكان ممتنع الوجود في ذاته لا يقال الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والاصوات و الاول يفتقر عدمه الى السبب اما النوع الثاني فانه يعدم لذاته لانا نقول يستحيل ان يكون العدم ذاتياً للشيء والا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود فاذا عدمت او عدم احد شرايطها عدمت وكذا الاصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها **قال** ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل او خلاف او ضد **اقول** العلل تنقسم الى المعد والى المؤثر والمعد نعني به ما يقرب العلة الى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلل المعدة اما ان تؤدي الى ما يماثلها كالحركة الى المنتصف فانها معدة للحركة

بل وجوده وعدمه بالفاعل

الى المنتهى

والاعداد قريب وبعيد ومن العلّة العرضيّة ما هو معدّ المقصد الثّاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاوّل في الجواهر الممكن امّا ان يكون موجودًا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر وهو امّا مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فامّا ان يكون محلًّا وهو المادّة او حالًّا وهو الصورة او ما يتركّب منهما وهو الجسم

الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة امّا الطّبيعة او النفس لكن فعل كلّ واحد منهما في الحركة الى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة الى المنتصف يقرب تاثير احدهما في المعلول الّذى هو الحركة الى المنتهى وامّا ان تؤدّي الى خلافها كالحركة المعدّة للسّخونة وامّا ان تؤدّى الى ضدّ كالحركة المعدّة للسّكون عند الوصول الى المنتهى **قال** والاعداد قريب وبعيد **اقول** الاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعدّ لقبول الصّورة الانسانيّة ومنه ما هو بعيد كالنّطفة لقبولها وكذلك العلّة المعدّة قد تكون قريبة وهي الّتي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي الّتي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشّدّة والضّعف **قال** ومن العلّة العرضيّة ما هو معدّ **اقول** قد بيّنّا انّ العلّة العرضيّة تقال باعتبارين احدهما ان تؤثّر العلّة شيئًا ويتبع ذلك الشّيء شيء اخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فانّها الذاتها تقتضي الخفّة فما هو اخفّ في المركّب يقبل السّخونة اشدّ فينفصل عن صاحبه ويطلب الصّعود فيعرض له ان يجتمع مع مماثله والثّاني ان يكون للعلّة وصف ملازم فيقال له علّة عرضيّة والاوّل علّة معدّة

قال المقصد الثّاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاوّل في الجواهر الممكن امّا ان يكون موجودًا في الموضوع وهو العرض اولا وهو الجوهر **اقول** لمّا فرغ من البحث عن الامور الكليّة المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في قسمة الممكنات بقول كلّي كلّ ممكن موجود امّا ان يكون موجودًا لا في موضوع وهو الجوهر وامّا ان يكون موجودًا في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحلّ المتقوّم بذاته المقوّم لما يحلّ فيه فانّ المحلّ امّا ان يتقوّم بالحالّ او يقوّم الحالّ اذ لا بدّ من حاجة احدهما الى الاخر فالاوّل يسمّى المادّة والثّاني يسمّى الموضوع والحالّ في الاوّل يسمّى صورة وفي الثّاني يسمّى عرضًا فالموضوع والمادّة يشتركان اشتراك اخصّين تحت اعمّ واحد هو المحلّ والصّورة والعرض يشتركان اشتراك اخصّين تحت اعمّ واحد وهو الحالّ والموضوع اخصّ من المحلّ وعدم الخاصّ اعمّ من عدم العامّ فكلّ ما ليس في محلّ فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز ان يكون بعض الجواهر حالًّا لا في غيره ولمّا كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثّبوتي قدّمه في القسمة على الجوهر **قال** وهو امّا مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فامّا ان يكون محلًّا وهو المادّة او حالًّا وهو الصّورة او ما يتركّب منهما وهو الجسم **اقول** هذه قسمة الجوهر الى انواعه فانّ الجوهر امّا ان يكون مفارقًا في ذاته وفعله للمادّة وهو المسمّى بالعقل او مفارقًا في ذاته لا في فعله وهو النفس النّاطقة فانّها مفارقة للمادّة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة في التأثير ولا يمكن ان

يكون

والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة
ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط و

اختلاف الانواع بالاولوية والمعقول اشتراك عرضي

يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لان الاستغناء في التاثير يتوقف على الاستغناء في الذات واما ان
يكون مقارناً للمادة فاما يكون محلاً وهو الهيولى او حالاً وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه
اقسام الجواهر **قال** والمحل والموضوع يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض
اقول قد تبين ان الموضوع اخص من المحل فعدمه يكون اعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في
العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض اخص من الحال فعدمه اعم
قال وبين الموضوع والعرض مباينة **اقول** الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض
لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة **قال** ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً **اقول** المحل قد يكون جوهراً
وهو ظ وقد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال ايضاً قد يكون
جوهراً كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظ فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق
العرض على المحل والحال جزئياً **المسئلة الثانية** في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما
قال والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط **اقول** اتفق العقلاء
على ان العرض من حيث هذا المفهوم امر عرضي لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض
فالذي اختاره المص انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية
عن المحل او محتاجة اليه امر زايد على نفس الذات من الامور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية
واستدل عليه بان الذهن يتوقف نسبة احدهما الى الذات على وسط ولهذا احتجنا الى الاستدلال
على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته
له على البرهان وهذا الذي ذكره على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية **قال** واختلاف الانواع
بالاولوية **اقول** هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضاً عاماً لجزئياته لا جنساً لها وذلك لان بعض
الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت
في الاجناس وهو ايضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض
القارة اولى بالعرضية من غيرها **قال** والمعقول اشتراك عرضي **اقول** انا نعقل من الجسم و
العقل والنفس والمادة والصورة امراً مشتركاً هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينهما اشتراكاً
في غيره وهذا القدر امر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن ... هذا الاعتبار كانت عرضاً
عاماً وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس ههنا ماهية للجسم وراء كونه
جسماً وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشتراكه وكذا البحث في

ليس جنساً ١٢

المصنف رحمه الله يدل ١٢

العرض

ولا تضادّ بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال لا مع التماثل بخلاف العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين

العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي الاعراض في الحاجة الى المحل والعرضية في الوجود و هذا المعنى امر اعتباري فليست العرضية جنسا **المسئلة الثالثة** في نفي التضاد عن الجواهر **قال** ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها **اقول** لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامهما فبيّن انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد للجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات اخرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا ان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر الى جوهر آخر ولا بالنظر الى غيره من الاعراض **قال** والمعقول من الفناء العدم **اقول** لما بيّن انتفاء الضد عن الجواهر اخذ يردّ على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر ضدا وهي الفناء فقال ان المعقول من الفناء العدم وليس الفناء امرا وجوديا يضاد الجواهر لانه اما عرض او جوهر والقسمان باطلان فلا يتحقق له **قال** وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر **اقول** ان بعض الجواهر قد يطلق عليه انه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد البعض الآخر **المسئلة الرابعة** في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال **قال** ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال لا مع التماثل بخلاف العكس **اقول** المحل الواحد قد يحل فيه اكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المتماثلان محلا واحدا لاستلزامه رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لاتفاقهما فيها وبالعوارض لتساوي نسبتها اليهما فقد ظهر ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال لا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم وحدة المحل لاستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التاليف وبعض الاوائل في الاضافات خطاء **قال** و اما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين **اقول** انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة و النقطة والاضافات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة اما الوحدة و النقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الابوة او البنوة في نصف ذات الاب او الابن وذهب قوم الى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لاستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء او بتوزيعه عليها او انتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة اذا حلا محلا واحدا لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا

فان وحدة الحال تستلزم صح

والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر الحال الى محل متوسط ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لحجب المتوسط
ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة او من اربعة على التبادل

غير جار واعلم ان الاعراض السارية اذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقايق اذا حلت محلا انقسم بانقسامه **المسئلة الخامسة** في استحالة انتقال الاعراض **قال** والموضوع من جملة المشخصات **اقول** الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصرا في شخصه ولا لما يحل فيه والا لاكتفى بموجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فبقي ان يكون معلولا لمحله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص **قال** وقد يفتقر الحال الى محل متوسط **اقول** الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر الى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل في ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر الى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم **المسئلة السادسة** في نفي الجزء الذي لا يتجزى **قال** ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال **اقول** هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء الى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فذهب بعضهم الى تناهيها وبعضهم الى عدمه وذهب الباقون الى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كما هو عند الحس لكنه يقبل الانقسام اما الى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقيق له او الى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفى المصنف الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لان ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه **قال** لحجب المتوسط **اقول** هذا احد الادلة على نفي الجزء وتقريره انا اذا فرضنا جوهرا متوسطا بين جوهرين فاما ان يحجبهما عن التماس اولا والثاني باطل والا لزم التداخل والاول يوجب الانقسام لان الطرف الملاقي لاحدهما مغاير للطرف الملاقي للاخر **قال** وحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة **اقول** هذا وجه ثان وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من ثلثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف والنصف الاخر على نصف المتوسط فينقسم الخمسة **قال** او من اربعة على التبادل **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره انا اذا فرضنا خطا مركبا من اربعة جواهر وفوق احد طرفيه جزء وتحت طرفه الاخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من اول الخط الى اخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط الا بعد المحاذات فموضع المحاذات ان كان هو الثاني او الثالث كان احدهما قد قطع اكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام



ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا

الجميع **قال** ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة **اقول**
هذه وجوه اخرى تدل على نفي الجزء احدها ان الحس يشهد بان المتحرك على الاستدارة باق على وضعه
وشكله ونسبة اجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكيك لان الجزء القريب من المنطقة اذا تحرك جزءا
فان تحرك القريب من القطب جزءا تساوى المداران وهو بط بالضرورة وان تحرك اقل من جزء لزم الانقسام
وهو المط وان لم يتحرك اصلا لزم التفكيك الثاني ان السرعة والبطوء كيفيتان قائمتان بالحركة
لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لانه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم ان يكون فضل سكنات
الفرس السائر من اول النهار الى آخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من اول
النهار الى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف حركات الفرس فيكون سكنات
الفرس اضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك اذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءا فان تحرك البطئ
جزءا تساويا هذا خلف وان تحرك اقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم المحال هذا ما خطر لنا
الآن من تفسير قوله وسكون المتحرك الثالث ان الدائرة موجودة بالحس فان كانت حقيقية لزم ابطال
الجزء لان الدائرة القطبية اذا تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا
خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها
وانخفاض البعض الآخر لكن المنخفض اذا ملئ بالجزء ولم ينفصل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والا
لزم الانقسام **قال** والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي **اقول** هذا جواب عن حجة من
اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لانها نهاية الخط فان كانت جوهرا فهو المط وان كانت
عرضا فمحلها ان انقسم انقسمت لان الحال في احد الجزئين مغاير للحال في الآخر وان لم ينقسم فهو المط
الجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل لان الحال في المنقسم باعتبار لحوق
طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وههنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض
التناهي له **قال** والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم
هي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود اولا
والثاني باطل لان الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقا واذا كانت
موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان احد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف
ان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لانها لو انقسمت لانقسمت الحركة لان الحركة في احد الجزئين مغايرة
للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال

اضعاف
اضعاف

٧ والآن لا تحقق له خارجاً ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب

ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقاً لان الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود
في حد نفسه **قال** والآن لا تحقق له خارجاً **اقول** هذا جواب عن حجة اخرى لهم وهي ان الآن موجود
لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منفياً كان الزمان منفياً مطلقاً ويستحيل انقسامه والا
لزم ان يكون الحاضر بعضه فلا يكون الآن كله آناً هذا خلف وان كان موجوداً فالحركة الواقعة
فيه غير منقسمة والا لكان احد طرفيها واقعاً في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم
هذا خلف ويلزم من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي و
المستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقاً والآن لا تحقق له في الخارج
قال ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة **اقول** لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل
على ان الحركة لا تتركب مما لا تركبت لم تكن موجودة والتالي باطل اتفاقاً فكذا المقدم بيان الشرطية ان
الجزء المتحرك اذا تحرك من جزء الى جزء فاما ان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه حينئذ
لم يتحرك بعد او حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل ايضاً لان الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة
بين الاول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لانه على تقدير عدمه تثبت الواسطة ويمكن
ان يورد بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان تكون عبارة عن المماسة الاولى او الثانية
وهما محالان لما مر او مجموعهما وهو باطل لانتفائه **قال** والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم
النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب **اقول** لما فرغ من ابطال مذهب
القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الاجزاء فعلاً وقد استدل عليه
بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقاً سواء قيل بتركب الجسم من افراد
متناهية منه او غير متناهية واستدل ايضاً بوجوه ثلثة الاول انا نفرض اعداداً متناهية من
الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد او لا والثاني
باطل والا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا للعدد وهو باطل قطعاً وان زاد مقدارها على مقدار
الواحد حتى حصلت ابعاد ثلثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من
اجزاء اعداد غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر
في التعميم الى التناسب فمعناه انا اذا اردنا تعميم القضية بان نحكم بانه لا شيء من الاجسام يؤلف
من اجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب هذا المؤلف الذي الفناه من الاجزاء المتناهية الى الجسم
المتناهي المؤلف من اجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فانه متناه في المقدار فله الى هذا المؤلف نسبة

نفيهما مع
يتجزى لانها لو مع
مما لا يتجزى مع
يثبت
عليه مع
يتألف الى بقية الاجسام نسخه

وهي

ويلزم عدم لحوق السريع البطئ وان لا يقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شئ واحد متصل يقبل

وهو نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الاجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار الى المقدار كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولكن نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناه الى متناه فكذا نسبة الاجزاء الى الاجزاء **قال** ويلزم عدم لحوق السريع البطئ **اقول** هذا هو الوجه الثانى الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطئ والثانى باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الشرطية ان البطئ اذا قطع مسافة ثم ابتدء السريع وتحرك فانه اذا قطع تلك المسافة يكون البطئ قد قطع شيئا اخر واذا قطعه السريع يقطع البطئ شيئا اخر وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطئ **قال** وان لا يقطع المسافة المتناهية فى زمان متناه **اقول** هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثانى وتقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الاجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية فى زمان متناه لانه لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد ربعها وهكذا الى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه فى كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه احد **قال** والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل **اقول** اعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لان الاجزاء تتداخل فيصير جزآن وازيد فى حيز جزء واحد وفى قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة فان المتحرك اذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء فى زمان متناه فانه يطفر بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الاخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطئ وهذان العذران باطلان بالضرورة **قال** والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع **اقول** يريد ان يبطل مذهب ذي مقراطيس فى هذا الموضع وهو ان الجسم ينتهى فى القسمة الانفكاكية الى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية وبيانه ان القسمة بانواعها الثلث اعنى الانفكاكية والوهمية والتى باختلاف العوارض الاضافية او الحقيقية تحدث فى المقسوم اثنينية تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساوية لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه و كل واحد من القسمين كما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين الى ما لا يتناهى **قال** وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي **اقول** بعض الاجسام قد يمتنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر الى ذاتها بل بالنظر الى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة او صلابته او حصول صورة تقتضي ذلك كما فى الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتى **قال** فقد ثبت ان الجسم شئ واحد متصل يقبل

الانقسام الى ما لا يتناهى ولا يقتضي ذلك ثبوت مادّة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدّد انتفى ومكان المركّب مكان الغالب والّا اتفق وجوده فيه وكذا الشكل والطبيع

الانقسام الى ما لا يتناهى **اقول** هذا نتيجة ما مضى لانه قد بطل القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية او لا وثبت انه واحد في نفسه متصل لا مفاصل له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما ان يكون قابلا لما يتناهى من الاقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ذى مقراطيس او لما لا يتناهى وهو المطلوب **المسئلة السابعة في نفي الهيولى**

قال ولا يقتضي ذلك ثبوت مادّة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى **اقول** يريد ان يبين ان الجسم البسيط لا جزء له وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وابو البركات البغدادى وقال ابو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه لان الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورة فاستدرك المص رحمه الله ذلك وقال ان ذلك اى قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادّة كما قررناه في كلام ابي علي لان المتصل له مادّة واحدة فاذا قسمناه استحال ان تبقى المادّة على وحدتها اتفاقا فلا بد ان يحصل لكل جزء مادّة فان كانت مادّة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لان كل حادث عندهم لا بد له من مادّة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهى **المسئلة الثامنة** في اثبات المكان لكل جسم **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق **اقول** كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر الى مكان يحل فيه لاستحالة وجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لانا اذا جردنا الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو محال او يحل في الجميع وهو ايضا باطل بالضرورة او يحل في البعض فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا اذا اخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة **قال** فلو تعدد انتفى **اقول** يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لانه لو كان لجسم واحد مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احدهما كان تاركا للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو تعدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي **قال** ومكان المركب مكان الغالب والّا اتفق وجوده فيه **اقول** المركب ان تركب من جوهرين فان تساويا وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا تفرقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغالب وان تركب من ثلثة وغلب احدها كان مكان الغالب والا كان في الوسط وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده وان غلب احدها كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة **قال** وكذا الشكل والطبيع

الجسم ٤

مكانه ٤

منه

منه هو الكرة والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق للمادة و هو الحال فی الجسم و یمانع مساویه ومنه مفارق تحل فیه الاجسام و یلاقیها بجملتها و یداخلها بحیث ینطبق علی بعد المتمکن و یتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

منه هو الکرة **اقول** قیل فی تعریف الشکل انه ما احاط به حد واحد او حدود وفی التحقیق انه من الکیفیات المختصة بالکمیات وهو هیئة احاطة الحد الواحد او الحدود بالجسم وهو طبیعی وقسری لان کل جسم متناه علی ما یاتی وکل متناه مشکل بالضرورة فاذا فرض خالیا عن جمیع العوارض لم یکن له بد من شکل فیکون طبیعیا له ولما کانت الطبیعة واحدة لم تقتض امورا مختلفة ولا شکل ابسط من الاستدارة فیکون الشکل الطبیعی هو المستدیر وباقی الاشکال قسریة **المسئلة التاسعة**

فی تحقیق ماهیة المکان **قال** والمعقول من الاول البعد فان الامارات تساعد علیه **اقول** الاول یعنی به المکان لانه قد تبین ان الجسم یقتضی بطبعه شیئین المکان والشکل ولما کان الشکل ظاهرا او کان طبیعیا ذکره بعقب المکان ثم عاد الی تحقیق ماهیة المکان وقد اختلف الناس فیه والذی علیه المحققون امران احدهما البعد المساوی لبعد المتمکن وهذا مذهب افلاطون والثانی السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی وهو مذهب ارسطو وابی علی بن سینا وقد اختار المص الاول وهو اختیار ابی البرکات ومذهب المتکلمین قریب منه والدلیل علی ما اختاره المص ان المعقول من المکان انما هو البعد فانا اذا فرضنا الکوز خالیا من الماء تصورنا الابعاد التی تحیط بها جرم الکوز بحیث اذا ملئ ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة فی المکان من قولهم انه ما یتمکن المتمکن فیه ویستقر علیه ویساویه وما یوصف بالخلو والامتلاء تساعد علی ان المکان هو البعد

قال واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال فی الجسم ویمانع مساویه ومنه مفارق تحل فیه الاجسام ویلاقیها بجملتها ویداخلها بحیث ینطبق علی بعد المتمکن ویتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة

اقول لما فرغ من بیان ماهیة المکان شرع فی الجواب عن شبهة مقدرة تورد علی کون المکان بعدا وهی ان المکان لو کان هو البعد لزم اجتماع البعدین والتالی محال فالمقدم مثله بیان الشرطیة ان المتمکن له بعد فان بقیا معا لزم الاجتماع والاتحاد اذ لا یزید بعد الحاوی عند حلول المحوی وان عدم احدهما کان المعدوم حالا فی الموجود او بالعکس وهما محالان واما بیان استحالة التالی فضروری لما تقدم من امتناع الاتحاد ولان المعقول من البعد الشخصی انما هو البعد الذی بین طرفی الحاوی فلو تشکل العقل فی تعدده لزم السفسطة وتقریر الجواب ان البعد ینقسم الی قسمین احدهما بعد مقارن للمادة وحال فیها وهو البعد المقارن للجسم والثانی مفارق للمادة وهو الحاصل بین الاجسام المتباعدة والاول یمانع مساویه یعنی البعد المقارن للمادة ایضا فلا یجامعه لاستحالة التداخل بین بعدین مقارنین والثانی لا یستحیل علیه مداخلة بعد مادی بل یداخله ویطابقه ویتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده فلا امتناع

وهذه

ولو كان المكان سطح النضاد الاحكام ولم يعم المكان وهذا المكان لا يصح عليه الخلو من شاغل والا لتساوي
حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما والجهة طرف الامتداد الحاصل في
مأخذ الاشارة ليست منقسمة

في هذه المداخل والاتحاد لان هذا البعد خال عن المادة **قال** ولو كان المكان سطح النضاد الاحكام
اقول لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضاد
الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا
بعد سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لان الحركة هي مفارقة الجسم لمكان
الى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن
ذلك تضاد في الاحكام محال **قال** ولم يعم المكان **اقول** هذا وجه ثان دال على بطلان القول
بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم الى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي
لزم احد الامرين وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطا بغيره بجميع الاجسام والقسمان
باطلان فالملزوم مثله **المسئلة العاشرة** في امتناع الخلا **قال** وهذا المكان لا يصح عليه
الخلو عن شاغل والا لتساوي حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة
زمانيهما **اقول** اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم الى جواز الخلاء وذهب آخرون الى امتناعه
وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتا لكانت الحركة مع العايق كالحركة مع عدم
العايق والتالي باطل بالضرورة فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا اذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ما خالية
في ساعة ثم نفرض تلك المسافة مليئة فان زمان تلك الحركة يكون اطول لان الملاء الموجود في
المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر ارق من الاول على
نسبة زمان الحركة في الخلاء الى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الاولى
فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضا فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه هذا
باطل **المسئلة الحادية عشر** في البحث عن الجهة **قال** والجهة طرف الامتداد الحاصل في مأخذ
الاشارة **اقول** لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقبه بالبحث عنها
وهي على ما فسرها جماعة من الاوايل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لانا نتوهم
امتدادا آخذا من المشير منتهيا الى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة
قال ليست منقسمة **اقول** لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لان الطرف لو كان منقسما
لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا خلف ولان المتحرك اذا وصل الى النصف لم يخل
اما ان يكون متحركا عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة او يكون متحركا اليها فلا يكون المتروك من الجهة

قال

وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه
الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته

قال وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اقول ليست امرا مجردا عن المواد
علا يقيها بل هي من ذوات الاوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة
وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لان ما يقصد بالحركة قد يكون موجودا كالجهة فانها تقصد
بالحركة لانها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوما كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه
معدوم وليس مقصودا بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله قال والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما
غير متناه اقول الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما
عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن هيئته وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام
قد يصير خلفا وكذا اليمين والشمال اما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير
متناهية لانها اطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية قال الفصل
الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير
مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك
اخرى جزئية ~~تشتمل على افلاك~~ تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وتشتمل على سبعة
متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت اقول لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث
عن جزئياته وبدا بالجسم لانه اقرب الى الحس وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى
في البحث عن الاجسام الفلكية اعلم ان الاجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية والافلاك اما
كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة واما جزئية اما الكلية فتسع واحد منها محيط بالجميع
يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمى الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى
فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحل وتحته المشتري وتحته المريخ
وتحته الشمس وتحت الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذه
التسعة متوافقة المراكز وموافقة للارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الافلاك السبعة ينفصل
الى اجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة
والبطوء والبعد والقرب من الارض فاثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم
يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر
فان ممثله محيط باخر يسمى المائل واثبتوا ايضا فلكا خارج المركز عن مركز العالم الارض ينفصل عن الممثل او
المائل يماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا واثبتوا فلكا

فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك اخرى جزئية تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون

عشرون ... يشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت

والكل بسايط خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة

٢ تسمى

اخر يسمى فلك التدوير غير محيط بالارض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين الابعد
ذروة والاقرب الى الارض حضيضا في تسعة عدا الشمس فانهم اثبتوا لها فلكا خارج المركز خاصة و
لعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين اربعة
وعشرون فلكا تشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوي على الف وعشرين
ونيف كوكبا ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا
غير معلوم بل يجوز ان توجد افلاك كثيرة اما وراء المحيط او بين هذه الافلاك وقول بعضهم ان
ابعد بعد كل سافل مساو لاقرب قرب العالي باطل لان ابعد بعد القمر واقرب قرب عطارد
ثخن فلك جوزهر **قال** والكل بسايط **اقول** ذهبوا الى ان الفلك بسيط لان كل مركب
يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون
بسيطا وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لان الاجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير
اليها والانحلال **قال** خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها **اقول** هذا حكم
اخر للافلاك وهو انها غير متصفة بالكيفيات الفعلية اعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليهما ولا
الكيفيات الانفعالية اعني الرطوبة واليبوسة وما ينسب اليهما وغير متصفة بلوازمها اعني الثقل و
الخفة واستدلوا على ذلك بان الافلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عائق لها فيجب حصول كمال الاثر
وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي ابرد من الهواء الملاصق لوجه الارض ولو اقتضت البرودة
لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان وللقائل ان يقول
لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لان الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من
اقتضاء الماهية نوعا ما اقتضاؤها النوع الاخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض
البالغ منها ولا يصح الاعتذار بان الرطوبة مانعة عن الكمال لان الرطوبة انما تمنع عن كمال السخونة
اذا اخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولامكان ان تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما
يمنع عن الكمال ولان الرطوبة اذا منعت عن كمال الحرارة كانت الطبيعة الواحدة تقتضي امرين متنافيين
اذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما اعني الثقل والخفة **قال** شفافة
اقول استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين احدهما انها بسايط وهو منقوض بالقمر والثاني انها
لا تحجب ما وراءها عن الابصار فانا نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا ايضا ظني لا يفيد اليقين

لجواز

لجواز ان يكون لها لون ضعيف غير حاجب كما فى البلور **المسئلة الثانية فى البحث عن العناصر البسيطة** قال

واما العناصر فاربعة كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عدها من هنا وجات الكيفيات الفعلية والانفعالية **اقول** لما فرغ عن الاجرام الفلكية شرع فى البحث عن الاجسام العنصرية وهى اما بسيطة او مركبة ولما كان البسيط جزءا من المركب وكان البحث عن الجزء متقدما على البحث عن الكل قدم البحث عن البسائط واعلم ان البسائط العنصرية اربعة فاقربها الى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الارض ومركزها مركز العالم لا غير وبيان ذلك ان العنصريات يحدث فيها قوى مهيئة نحو الفعل اى كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثير فى شئ اخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطئ اى كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتاثر عن الغير بحسب السرعة او البطوء مثل الرطوبة واليبوسة واللين و الصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية الا الحرارة والبرودة والمتوسطة التى تبرد بالقياس الى الحار وتسخن بالقياس الى البارد فانا نجد جسما خاليا عن اللون وجسما خاليا عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة او البرودة او المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية الا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن احدى الكيفيتين الفعليتين اى الحرارة والبرودة ولا عن احدى الكيفيتين الانفعاليتين اى الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على اربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسائط الموضوعة لتلك المزدوجات اربعة الموضوع للحرارة و اليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبة هو الهواء والموضوع للبرودة والرطوبة هو الماء و الموضوع للبرودة واليبوسة وهو الارض والدليل على انها كرات هو انها بسائط وقد علمت ان الشكل الذى تقتضيه البساطة هو الكرى والنار حارة فى الغاية فطلبت العلو والهواء حار لا فى الغاية فطلب العلو فوق باقى العناصر والماء بارد فطلب السفل والارض ابرد العناصر فطلبت المركز وهذه الاربع كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولان خسوف القمر اذا اعتبر فى وقت بعينه فى بعض البلاد لم يوجد فى البلد المخالف لذلك البلد فى الطول فى ذلك الوقت بعينه والسائر على خط من خطوط نصف النهار الى الجانب الشمالى يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالى وانخفاض الجنوبى وبالعكس وهذا يدل على كرية الارض والاغوار و الانجاد لا تؤثر فى الكرية لصغرها بالنسبة اليها واما الماء فلان راكب البحر اذا قرب من جبل ظهرت له قلته اولا ثم اسفله ثانيا والبعد بينه وبين القلة اكثر مما بينه وبين الاسفل والسبب فيه منع حدبة الماء عن ابصار الاسفل واما الباقيات فلما مر من بساطتها وهى تقتضى الكرية واما استفيد عدها

وكلّ منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها والهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات

هذه العناصر وانحصارها فى اربع من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة **قال** وكلّ منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بواسطة او بوسائط **اقول** هذه العناصر الاربعة كلّ واحد منها ينقلب الى الاخر امّا ابتداءً كصيرورة النار هواءً او بواسطة واحدة كصيرورتها ماءً بواسطة انقلابها هواءً ثمّ انقلاب الهواء ماءً او بوسايط كصيرورتها ارضًا بواسطة انقلابها هواءً ثمّ ماءً ثمّ ارضًا والاصل فيه انّ غالب الامر انقلاب العنصر الى ملاصقه كانقلاب النار هواءً ابتداءً والى البعيد بواسطة ويدلّ على انقلاب كلّ واحد منها الى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءً عند الانطفاء وصيرورة الهواء نارًا عند الحاح النفخ وصيرورة الهواء ماءً عند حصول البرد فى الجوّ وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءً عند اسخانه وصيرورة الماء ارضًا كما يعقد الحيل المياه الجارية التى تشرب بحيث تصير احجارًا صلبة وصيرورة الارض ماءً كما يتخذ مياهًا حارّة ويحلّون فيها اجسادًا صلبة حجرية حتى تصيرها مياهًا جارية **قال** فالنار حارّة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها **اقول** لما فرغ من الاحكام المشتركة بين العناصر شرع فى البحث عن الكيفيات المختصة بكلّ عنصر عنصر وبدأ بالنار وذكر من احكامها ستة الاوّل انها حارّة والحسّ يدلّ على حرارة النار الموجودة عندنا وامّا النار البسيطة التى هى تلى الفلك الاثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العايق لبساطتها فانّ الحرارة موجودة فى النار التى عندنا مع امتزاجها بالضدّ فكيف بالنار الصرفة الثانى انها يابسة وهو معلوم بالحسّ ايضًا ان عنى باليبوسة ما لا يلصق بغيره امّا ان عنى بها ما تعسر تشكّله بالاشكال الغريبة فالنار ليست يابسة بهذا المعنى الثالث انها شفافة والّا لحجبت الثوابت عن الابصار ولانّ النار كلّما كانت اقرب الى الشفافية كانت اقوى كما فى اصول الشعل الرابع انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظنى لانّهم لمّا راوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثمّ طلبوا العلّة فقالوا انّ كلّ جزء من الفلك تعيّن مكانًا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكّن فيه كالساكن فى السفينة وهذا ضعيف لانّ الشهب لا تتحرك الى جهة واحدة بل قد تكون الى الشمال تارة والى الجنوب اخرى وما ذكروه من العلّة فهو بعيد والّا لزم حركة كرة الهواء والماء والارض مع انّ الفلك بسيط لا جزء له ولو فرض له اجزاء لكانت متساوية فكيف يصحّ اختلافها فى كون بعضها مكانًا لبعض اجزاء النار البسيطة والبعض الاخر مكانًا للاخر الخامس انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد فى مكانها غيرها السادس انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر **قال** والهواء حارّ رطب شفاف له اربع طبقات **اقول** لمّا فرغ من البحث عن احكام النار شرع فى البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له احكامًا اربعة الاوّل

المراد بها الحيل ارباب الاكسير

انه حار

والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلث طبقات

انه حار وذلك فيما يرجع الى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فاكثر الناس ذهب الى انه حار لا في الغاية لان الماء اذا اريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء واخرون منعوا من ذلك لانه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق الثاني انه رطب بمعنى سهولة قبول الاشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع الى الكيفية الانفعالية الثالث انه شفاف وهو ظاهر لعكساده اذا كان صرفا بالبصر الرابع انه ذو طبقات اربع الطبقة الاولى المجاورة للارض المتسخن لمجاورة الارض المتشعشعة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء الملاصق للارض الطبقة الثانية وهي الهواء المتباعد عن الارض التي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض ~~وهي بخارية باردة يقال لها~~ الطبقة الزمهريرية و الثالث وهي بخارية باردة يقال لها الزمهرير الطبقة الثالثة الهواء الصرف الرابعة بخارية ويعلوه لانه اخف حركة واقوى نفوذا لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس المسرح بشيء من النار **قال** والماء بارد رطب شفاف محيط بثلثة ارباع الارض له طبقة واحدة

اقول ذكر للماء خمسة احكام الاول انه بارد والحس يدل عليه لانه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا فالاكثر على ان الارض ابرد منه لانها اكثف وابعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم اخرون ان الماء ابرد لانا نحس ذلك وهو ضعيف لان الشيء قد يكون اشد بردا في الحس ولا يكون في نفس الامر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الاجسام الذائبة كالرصاص وغيره اشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لاجل لطافتها فلا يدرك اثرها كذلك هيهنا اثر الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل الى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب لتناثره عنه سريعا فكان الاحساس ببرد الماء اكثر الثاني انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لانه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وانما عرض السيلان لسخونة الارض والهواء ولو خلي وطبعه لاقتضى الجمود الثالث انه شفاف لانه مع صرافته لا يحجب عن الابصار وقيل انه ملون والا لم يكن مرئيا ولضعف لونه لم يحجب عن الابصار الرابع انه محيط باكثر الارض وهو حكم ظني لانهم جعلوا العناصر متعادلة والا لاستحال الاضعف وحد عنصره فلولا احاطته بثلثة ارباع الارض لكان اقل من الارض واذا كان محيطا باكثر الارض كان هو البحر والا فاما ان يكون فوق الارض او تحتها والثاني باطل والا لكان اصغر من الارض فبقي الاول وهو البحر الخامس انه ذو طبقة واحدة هو البحر وظاهر **قال** والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط لها ثلث طبقات **اقول** ذكر للارض احكاما خمسة الاول انها باردة لانها كثيفة وقد سلف

الهواء المجاور للارض

٢ الطبقة

طبقة دخانية فان البخار في اي صعد في الهواء لكن الدخان

له بسبب

هو

شفافة

واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها وهي حادثة عند تفاعل بعضها فى بعض فينفعل الكيفية فى المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة هي المزاج

البحث فى انها ابرد العناصر الثاني انها يابسة وهو ايضا ظاهر الثالث انها ساكنة فى الوسط وقد تنازع فى ذلك جماعة فذهب قوم الى انها متحركة الى السفل واخرون الى العلو واخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله والا لما وصل الحجر المرمي لتها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمي الى الفوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد اشار فى هذا الحكم الى فائدة بقوله فى الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لان الاجسام متناهية الرابع انها شفافة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لانها بسيطة وذهب اخرون الى المنع لانا نشاهد الارض فان كانت بسيطة فالمطلوب ان كانت ممتزجة بغيرها كانت الارضية عليها اغلب فكانت الشفافية اغلب وليس كذلك ثم نقضوا اكثر ذلك بالقمر الخامس فى طبقاتها وهي ثلث طبقات هي ارض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية بعضها منكشف وهو البر وبعضها احاط به البحر

المسئلة الثالثة فى البحث عن المركبات **قال** واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها **اقول** لما فرغ من البحث عن البسايط شرع فى البحث عن المركبات وبدأ من ذلك بالبحث عن بسايطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الاربعة لان العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صدق حصر ما عدا الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة او ما ينسب اليها الفعل والانفعال وجب ان يكون التفاعل انما هو فى هذه الاربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر من حيث هي اجزاء العالم تسمى اركانا ومن حيث انها تتركب منها المركبات من المعادن والنباتات تسمى اسطقسات **قال** وهي حادثة عند تفاعل بعضها فى بعض **اقول** المركبات عند محققي الاوايل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الاربعة بعضها فى بعض الى ان تستقر الكيفية المتوسطة المسماة بالمزاج وذهب اصحاب الخليط مثل انكساغورس واتباعه الى نفي ذلك وقال ان هنا اجزاء هي لحم واجزاء هي عظام واجزاء هي شحم وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مشوشة فى العالم غير متناهية فاذا اجتمع اجزاء من طبيعة واحدة ظن ان تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل الوان وطعوم وروايح وغير ذلك من الصفات الحادثة **قال** فينفعل الكيفية فى المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة فى الكل متوسطة هي المزاج **اقول** لما ذكر ان المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر بعضها فى بعض شرع فى كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس اذا اجتمعا وفعل كل منهما فى الاخر لم يخل اما ان يتقدم فعل

بحث العناصر الاربعة

تعريف المزاج

احدهما

مع حفظ صور البسائط ثمّ تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكلّ نوع من المركّبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسعة

احدهما على انفعال الآخر وقهره ويلزم من الاوّل صيرورة المغلوب غالبا وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة وهو محال فلم يبق الّا ان يكون الفاعل في كلّ واحد منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصّورة والمنفعل هو المادّة وينتقض بالماء الحارّ اذا امتزج بالماء البارد واعتدل فانّ الفعل والانفعال بين الحارّ والبارد هناك موجود مع انّه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفيّة والمنفعل هو المادّة مثلاً تنفعل حرارة الماء الحارّ في مادّة البارد فتنكسر البرودة التي هي كيفيّة البارد وتحصل كيفيّة متشابهة متوسّطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنّف وفيه نظر لانّ المادّة المنفعلة انّما تنفعل عن كيفيّة الفاعل لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالبا او اجتماع الغالبيّة والمغلوبيّة للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنّسبة الى شيء واحد وهو باطل **قال** مع حفظ صور البسائط **اقول** نقل الشيخ في هذا الموضع في كتاب الشفا انّ ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو انّ البسائط اذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النّوعيّة المقوّمة لها وحدثت صورة اخرى نوعيّة مناسبة لمزاج ذلك المركّب واحتجّوا بانّ العناصر لو بقيت على طبايعها حتّى اتّصف الجزء النّاري مثلاً بالصّورة اللحميّة امكن ان يعرض للنّار بانفرادها عارض ينتهي بها الى ان تصير حرارتها الى ذلك الحدّ الذي حصل لها عند كونها جزء من المركّب فتصير النّار البسيطة لحماً وابطله الشيخ بانّ ذلك يكون كوناً وفساداً لا امتزاجاً ولانّ الكاسر باق مع الانكسار فالطّبايع باقية مع انكسار الكيفيّات ونقض ما ذكروه يورده عليهم لانّ مذهبهم انّ الجزء النّاري تبطل ناريّته عند امتزاجه تتّصف بالصّورة اللحميّة فيجوز عروض هذا العارض للنّار البسيطة فان شرطوا التّركيب كان هو جوابنا **قال** ثمّ تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال **اقول** الامزجة في المركّبات هي المعدّة لقبول المركّب للصّور والقوى المعدنيّة والنّباتيّة والحيوانيّة اذ المركّبات كلّها اشتركت في الطبيعة الجسميّة ثمّ اختلف في هذه القوى فبعضها اتّصف بصورة حافظة لبسائطه عن التّفرّق جامعة للمتضادّات مفردات من غير ان يكون مبدأ لشيء آخر وهذه هي الصّور المعدنيّة وبعضها اتّصف بصورة تفعل مع ما تقدّم التّغذية والتّنمية والتّوليد لا غير وهي النّفس النّباتيّة وبعضها يفعل مع ذلك الحسّ والحركة الاراديّة وهي النّفس الحيوانيّة فلا بدّ ان يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند الى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الامزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكلّ من كان مزاجه اقرب الى الاعتدال قبل نفساً اكمل **قال** مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكلّ نوع من المركّبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسعة **اقول** الامزجة

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به

تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها وهذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر غير متناه فكانت الامزجة كذلك غير متناهية بحسب التشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص بين طرفين هما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية ولا يخرج عن المزاج الانساني وكذلك كل نوع اذا عرفت هذا فاعلم ان الامزجة تسعة لان البسائط اما ان تتساوى فيه وهو المعتدل او يغلب احدها اما الحار مع اعتدال الانفعاليين او البارد معه او الحار مع غلبة الرطب واليابس او البارد معهما او يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين او اليابس معه **قال الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه عنه **اقول** لما فرغ عن البحث في الاجسام شرع في البحث عن باقي احكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل **المسئلة الاولى** في تناهي الاجسام وقد اتفق اكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل المص على ذلك بوجهين الاول برهان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لامكننا ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحد ثم نفصل من احدهما قطعة ثم نطبق احد الخطين على الآخر بان نجعل اول احدهما مقابلا لاول الآخر وثاني الاول مقابلا للثاني والثالث للثالث وهكذا الى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزائد لان الزائد انما زاد بمقدار متناه هو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا فالخطان متناهيان وهو المط اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اشارة الى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجبا لكل جسم لوجوب اتصاف ما فرض له ضده معناه لوجوب اتصاف الخط الناقص الذي فرض له ضد التناهي اذ فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة ههنا مقابلة كل جزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصا فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام **قال** وبحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به **اقول** هذا هو الدليل الثاني على تناهي الابعاد وتقريره انا اذا فرضنا زاوية تخرج ضلعاها الى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الابعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الابعاد على نسبة واحدة فاذا استمرت زيادة الضلعين الى ما لا يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما الى ما لا يتناهى

معتدل ح

حد ح

اذ قد كان سبق البحث عن بعض احكامها ح

الثاني ح

وقوله ح

بين زيادة الضلعين و ح

مع

واتحاد الحدّ وانتفاء القسمة فيه يدلّ على الوحدة والضرورة قضت ببقائها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة
والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري

مع اتصاف الثاني اعني البعد بينهما بالتناهي لامتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين **المسئلة الثانية** في ان الاجسام متماثلة **قال** واتحاد الحدّ وانتفاء القسمة فيه يدلّ على الوحدة **اقول** ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام الى انها مختلفة لاختلاف خواصها وهو باطل لان ذلك يدلّ على اختلاف الانواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدلّ المصنف على قوله بان الجسم من حيث هو جسم يحدّ بحدّ واحد عند الجميع اما عند الاوايل فان حدّه الجوهر القابل للابعاد واما المتكلمون فانهم يحدّونه بانه الطويل العريض العميق وهذا الحدّ الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لا اجتماع المختلفات في حدّ واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حدّ واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل ويراد بهما الانسان والفرس **المسئلة الثالثة** في ان الاجسام باقية **قال** والضرورة قضت ببقائها **اقول** المشهور عند العقلاء ذلك ونقل عن النظام خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم الى الفاعل وانه لا ضدّ للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيمة فالتزم بعدم بقائها وانها تتجدّد حالا فحالا كالاعراض الغير القارّة والمحققون على خلاف ذلك اعتمادهم على الضرورة وقيل ان النظام ذهب الى احتياج الجسم حال بقائه الى المؤثر فتوهّم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الاجسام **المسئلة الرابعة** في ان الاجسام يجوز خلوها عن الطعوم والروايح والالوان **قال** ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء **اقول** ذهب المعتزلة الى جواز خلوّ الاجسام عن الطعوم والروايح والالوان ومنعت الاشعرية منه اما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الاجسام كذلك كالهواء واحتجت الاشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لان القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلوّ متحيّز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن ان يتصوّر الجسم خاليا عنه واما امتناع الخلوّ عنها بعد الاتصاف انما امتنع لافتقار الزايل بعد الاتصاف الى طريان الضدّ بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه **المسئلة الخامسة** في ان الاجسام يجوز رؤيتها **قال** ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري **اقول** ذهب الاوايل الى ان الاجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرئي الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحسّ والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم اعرف فيه مخالفا **المسئلة السادسة** في ان الاجسام حادثة **قال**

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين و

يجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا

والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر **اقول** هذه المسئلة من اجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوايل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس الى ان الاجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء الى انها قديمة وتفصيل اقوالهم في ذكرناه في كتاب المناهج اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شانه فهو حادث فالاجسام حادثة اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي امور حادثة متناهية اما بيان عدم انفكاك الجسم عنهما فضروري لان الجسم لا يعقل موجودا في الخارج منفكا عن المكان فان كان ثابتا فيه فهو الساكن وان كان منفكا عنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظ لان الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والازلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضا فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العدم اما الصغرى فلان كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء اخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط او مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاة فامكن على غير الملاقي الملاقاة كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جايزة عليه واما المركب فانه مركب من البسايط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط الى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلان القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه وان كان جايز الوجود استند الى علة موجبة لاستحالة صدور القديم عن المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم فكل اثر لمختار حادث فلو كان القديم اثر المؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما **قال** واما تناهي جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزايد ايضا **اقول** لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في

بيان

والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا
بها ثبت حدوثها والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله والمختار يرجح أحد مقدوريه

ببيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين
فإن المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى في الأزل والحكماء جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على
قولهم بوجوه أحدها أن كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد
حدوث المجموع الثاني أنها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى
ومقدوراته فإن الأولى أزيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما الثالث التطبيق وهو أن يؤخذ جملة الحركات من
الآن إلى الأزل جملة ومن زمان الطوفان إلى الأزل جملة أخرى ثم تطبق إحدى الجملتين بالأخرى فإن استمرا
إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وإن انقطع الناقص تناهى الزائد لأنه إنما زاد بمقدار
متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهيا الرابع أن كل حادث يوصف بإضافتين متقابلتين
هما السابقية والمسبوقية لأن كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقا لما
قبله والسبق واللحوق إضافتان متقابلتان وإنما يصح اتصافه بهما لأنهما أخذا بالنسبة إلى شيئين
إذا عرفت هذا فنقول إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث أن كل واحد منها سابق
وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا
يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع
فيه النزاع وإلى هذا أشار بقوله ويجب زيادة المتصف بأحدهما أعني بإحدى الإضافتين وهو إضافة
السبق على المتصف بالأخرى أعني إضافة اللحوق فإذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق
فتكون متناهية والسوابق أيضا تكون متناهية لأنها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الأخير استنبطه
المصنف ولم نعثر عليه في كلام القدماء **قال** والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية **أقول** لما بين أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما
وجب القول بحدوث الأجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية
قال فالأجسام حادثة ولما استحال قيام الأعراض إلا بها ثبت حدوثها **أقول** هذا نتيجة ما ذكر
من الدليل وهو القول بحدوث الأجسام وأما الأعراض فإنه يستحيل قيامها بأنفسها وتفتقر
في الوجود إلى محل تحل فيه وهي إما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث أما الجسمانية فلامتناع قيامها
بغير الأجسام وإذا كان الشرط حادثا كان المشروط كذلك بالضرورة وأما غير الجسمانية فبالدليل
الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف إنما قصد الأعراض الجسمانية لقوله لما استحال قيام
الأعراض إلا بها ثبت حدوثها **قال** والحدوث اختص بوقته إذ لا وقت قبله والمختار يرجح أحد مقدوريه

تناهي و

بلا داع

بلا داع ومرجح عند بعضهم والمادة منتفية والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه

بلا داع ومرجح عند بعضهم **اقول** لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبهة الفلاسفة واقوى شبههم ثلاثة اجاب المص عنها في هذا الكتاب الشبهة الاولى وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما ان يكون ازليا او حادثا فان كان ازليا لزم قدم العالم لان عند وجود المؤثر التام يجب وجود الاثر معه لانه لو تاخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد امر او لا والاول يستلزم كون ما فرضناه مؤثرا تاما ليس بتام هذا خلف والثاني ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح لان اختصاص وجود الاثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحا من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثا نقلنا الكلام الى علة حدوثه ويلزم التسلسل او الانتهاء الى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الاثر عنه وهذا المحال انما نشاء من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه احدها ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لانتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز الا في الوهم واحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدئ وجوده مع اول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا الثاني ان المؤثر التام انما يجب وجود اثره معه لو كان موجبا اما اذا كان مختارا فلا لان المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار اراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لامر الثالث انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة الرابع ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده الخامس الارادة مخصصة لذاتها السادس ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الازل لان المحدث هو ما سبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحادث اليومي فانه معلول فعلته اما القديم فيلزم قدمه او الحادث فيلزم التسلسل **قال** والمادة منتفية **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرها انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس امرا عدميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لانا نعلله بها فهو مغاير وليس جوهرا لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقا عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قدم الجسم وان كانت حادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه **قال** والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه **اقول** هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه

يستلزمه ١٢

الخامس ان الله تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده ١٢

الفصل الرابع الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروطها اللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر ههنا مختار

سابق على وجوده واقسام السبق منتفية ههنا الا الزماني فكل حادث يستدعي سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثا لزم ان يكون زمانيا وهو محال وان كان قديما وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من ان السبق لا يستدعي الزمان والا لزم التسلسل

قال الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة وانما اخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل **المسئلة الاولى** في العقول المجردة واعلم ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان ههنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركا للواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركا له في ذاته وهذا الكلام سخيف لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لان الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في التجرد وهو سلبي مشاركتها في الحقيقة فلهذا لم يجزم بنفي هذه الجواهر المجردة **قال وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران ولا سبق لمشروط باللاحق في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه لان المؤثر ههنا مختار** **اقول** لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهر المجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له واعلم ان اكثر الفلاسفة ذهبوا الى ان المعلول الاول هو العقل الاول وهو مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتاثيرهما ثم ان ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله ثم يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال والى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه الاول قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحدا فلا يخلو اما ان يكون جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا او عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير اما الاول فلان كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الاول واحد والى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران واما الثاني فلان المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لان نسبة القبول الامكان ونسبة الفاعل الفعل نسبة الوجوب ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد الى الواحد نسبتا امكان ووجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الاول

وتوهّم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ الطلب الحاصل فعلاً او قوّة يوجب الانقطاع و
غير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة فى امتناع طلب المحال

السابق على غيره لانّ المعلول الاول يجب ان يكون علّة فاعلة لما بعده والى هذا القسم اشار بقوله والا لما انتفت
صلاحيتها لتاثيره عنه ای لا سبق المادة التى لا تصلح ان تكون فاعلاً و اذا لم تكن سابقة لم تكن هى المعلول
الاول لما بيّنا انّ المعلول الاول سابق على غيره من المعلولات واما الثالث فلانّ الصورة مفتقرة فى
فاعليتها وتاثيرها الى المادة لانها انما تؤثر اذا كانت موجودة متشخصة وانما تكون كذلك اذا كانت
~~مجردة متشخصة وانما تكون كذلك اذا كانت~~ مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هى المعلول الاول
السابق على غيره لكانت مستغنية فى فاعليتها عن المادة وهو محال فالحاصل انّ الصورة محتاجة فى وجودها
المتشخص الى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لاستحالة اشتراط السابق باللاحق والى
هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط اى للصورة باللاحق اى بالمادة فى وجوده واما الرابع فلانّ النفس
انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هى المعلول الاول لكانت علّة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية
فى فعلها عن البدن فلا تكون نفسا بل عقلا وهو محال فهى اذا مشروط تاثيرها بالاجسام فلو كانت
سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق فى تاثيره المستند اليه وهو محال والى هذا اشار بقوله ولا
سبق لمشروط بالتاثير اى النفس باللاحق اى الجسم فى تاثيره واما الخامس فلانّ العرض محتاج فى وجوده
الى الجوهر فلو كان المعلول الاول عرضا لكان علّة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطا باللاحق فى وجوده
وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق فى وجوده فالحاصل انّ الصورة والعرض
مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة
عليه لتقدم العلّة على المعلول والا لاستغنت فى تاثيرها عنه اذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد
تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجبا اما اذا كان مختارا فلا فانّ المختار تتعدد اثاره و
افعاله وسياتى الدليل على انه مختار **قال** وتوهّم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوّة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة فى امتناع طلب المحال **اقول** هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى
استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقريره انّ الدليل ان نقول حركات السموات ارادية
لانها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لانّ الحركة اما طبيعية او قسرية والمستديرة لا تكون
متروكا بالطبع وكل جزء من المسافة فى الحركة المستديرة فانّ تركه بعينه هو التوجه اليه واذا انتفت
الطبيعية انتفت القسرية لانّ القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية وكل
حركة ارادية فانها تستدعى مطلوبا لانّ العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب

طبيعية او ن[فسية] المطلوب بالطبع لا يكون ...

والا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما ان يكون كمالا في نفسه او لا والثاني محال والا لجاز انقطاع الحركة لانه لا بد ان يظهر لذلك الطالب ان ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيتركها الطلب واذا كان المطلوب كمالا حقيقة فاما ان يحصل بالكلية وهو محال والا لانقطعت الحركة فيجب ان يحصل على التعاقب ولما كانت كمالات الفلك حاضرة باسرها سوى الوضع لانه كامل في جوهره وباقي معقولاته غير الوضع فان اوضاعه الممكنة ليست حاضرة باسرها اذ لا وضع يحصل له الا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي مما تحصل على التعاقب ثم ان الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة الا وقد خرج الى الفعل اشتاق الى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة الى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخرج كماله من اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحدا لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطوء لا يقال لم لا يتحرك لاجل نفع السافل او لم لا يختلف في السرعة والبطوء والجهة لذلك لانا نقول الفلكيات اشرف من هذا العالم ويستحيل ان يفعل العالي شيئا لاجل السافل والا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في اصلها ولا في هيئتها لاجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل والجواب ان هذا مبنى على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من اصله وايضا فهذا الدليل يتوقف على حصر اقسام الطلب في الاقسام التي ذكروها الليست حاضرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله او لما هو حاصل لا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا تتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قولهم انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية وان كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز ان يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة وايضا فانه على ما ذكرتم فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الاوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الاين عنه معدومة مع استحالة حصولها عندكم فلم لا يجوز مثلها في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم اوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير حاجة الى متشبه به سلمنا لكن لم ابطلتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جدا اذا عرفت هذا فنرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرأ بالجر عطفا

و ليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تلك الحركات في الجهة والسرعة و البطوء صح

على قوله كقولهم قوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة الى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا تكون الا ارادية وقوله المستلزمة للتشبه بالكامل اشارة الى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة و لا ممتنع الحصول بل هو الحاصل على التعاقب وقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع اشارة الى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل والا لانقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة ايضا وقوله وغير الممكن محال اشارة الى ان الكمال اذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه وقوله لو توقفه على دوام فانا اوجبنا انقطاعه اشارة الى بيان ضعف هذا الدليل لانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه وقوله وعلى حصر اقسام الطلب اشارة الى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا او ممتنع الحصول او يحصل على التعاقب وقوله مع المنازعة في امتناع طلب المحال اشارة الى اعتراض اخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب **قال** وقولهم لا علية بين المتضايفين و الا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره ان نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي ان كانت غير جسم و لا جسماني ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانية لزم الدور وان كانت جسما فاما ان يكون الحاوي للمحوي او بالعكس والثاني محال لان المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوي محال ايضا وبيانه يتوقف على مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة الا بعد صيرورته شخصا معينا وهو ظاهر لانه انما يؤثر اذا صار موجودا بالفعل ولا وجود لغير المتشخص الثانية ان المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكنا وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها الثالثة ان الاشياء المتصاحبة لا تختلف في الوجوب والامكان اذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما بتشخصه المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكنا لانه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم انتفاء الخلاء لا نسلم كون الامتناع ذاتيا اذا عرفت هذا فرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قوله لا علية بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضايفين لان احدهما من حيث هو حاو مضاف للاخر والاخر من حيث هو محوي مضاف له وهذان الوصفان من باب المضاف وقوله والا لامكن الممتنع اشارة الى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة وقوله او علل الاقوى بالاضعف اشارة الى ما بيناه من كون الضعيف علة القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى ما بيناه في الجواب

واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وللمانعة في الاقتضاء وليطلان احدهما مع ثبوت الاخر

بحث النفس

من المنع من كونها خلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع **المسئلة الثانية** في النفس الناطقة **قال** واما النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة **اقول** هذا هو البحث عن احد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن احكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لان الجسم اذا اخذ بمعنى المادة كانت النفس المنضمة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات او حيوان او انسان صورة واذا اخذ بمعنى الجنس كانت كالآلات طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لان النفوس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له واعلم ان الكمال منه اول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الاول وهي كمال لجسم طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا الآلات يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق **المسئلة الثالثة** في ان النفس الناطقة ليست هي المزاج **قال** وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور **اقول** ذهب المحققون الى ان النفس الناطقة مغايرة للمزاج ودليله ثلثة اوجه الاول ما ذكره اولاً ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لانما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتاخر عن الاجتماع لاستحالة الدور وفي هذا الوجه نظر لانهم عللوا حدوث النفس باستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ ههنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره **قال** وللمانعة في الاقتضاء **اقول** هذا هو الوجه الثاني وتقريره ان المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة الى جانب ومقتضى المزاج الحركة الى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فههنا المانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما المانعة في نفس الحركة اما بان تكون الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الارض فان مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة او بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوي **قال** وليطلان احدهما مع ثبوت الآخر **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على ان النفس مغايرة للمزاج وتقريره ان الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس اذا ادرك شيئاً فلا بد من ان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدث كيفية مزاجية اخرى وليس المدرك هو الكيفية الاولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانية لان المدرك

لاصناف ... الآلات ... وبعضها ... بغير توسطها

لان المزاج ... يجب ان تكون متفقة عليه ... وكذا الشرط الاجتماع

لابد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه **المسألة الرابعة** في ان النفس ليست
هي البدن **قال** ولما يقع الغفلة عنه **اقول** ذهب من لا تحصيل له الى ان النفس الناطقة هي
البدن وقد ابطله المص بوجوه ثلاثة الاول ان الانسان قد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة
والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان تغايرهما فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما
هو شرط فيه اي والنفس مغايرة لما هو شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن **قال** والمشاركة به
اقول هذا هو الوجه الثاني الدال على ان النفس ليست هي البدن وتقريره ان البدن جسم وكل جسم
على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية
ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به
عطف على قوله الغفلة عنه اي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة به **قال** والتبدل فيه
اقول هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزاءه تتبدل كل وقت وتتبدل
ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائما في التحلل والاستخلاف
والهوية باقية من اول العمر الى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه
عطف على قوله والمشاركة به اي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه **المسألة الخامسة**
في تجرد النفس **قال** وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها **اقول** اختلف الناس في ماهية النفس وانها
هل هي جوهر ام لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجردة ام لا والمشهور عند الاوائل وجماعة
من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم و
لا جسماني وهو الذي اختاره المص واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم و
تقرير هذا الوجه ان ههنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقا لها
فيكون مجردا لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجردا لاستحالة حلول المجرد في المادي **قال**
وعدم انقسامه **اقول** هذا هو الوجه الثاني وهو ان العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله اعني
المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات احديها ان ههنا معلومات غير منقسمة و
هو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة الثانية ان العلم بها غير منقسم لانه لو انقسم
لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما اولا والثاني باطل لانه عند الاجتماع اما ان يحصل
امر زائد اولا فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علما بعلم هذا خلف وان كان الاول فذلك الزائد
اما ان يكون منقسما فيعود البحث اولا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المط وان كان كل جزء علما

فاما

وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض

فاما ان يكون عالما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف او ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسما هذا خلف الثالثة ان محل العلم غير منقسم لانه لو انقسم لانقسم العلم لانه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وان حل فاما ان يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب او في اكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة او غيره فيلزم الانقسام الرابعة ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا ان لا وجود لوضعي غير منقسم واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر للمنع من المساوات مطلقا عند المساوات في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل **قال** وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه **اقول** هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لانها تقوى على ما لا يتناهى لانها تقوى على تعقلات الاعداد الغير المتناهية وقد بينا ان القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لان التعقل قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى للجسمانيات ممكن **قال** ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا **اقول** هذا هو الوجه الرابع وتقريره ان النفس لو حلت جسما من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا حلت في قلب او دماغ لم يخل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم تعقله البتة لاستحالة ان يكون تعقلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها والا لزم اجتماع المثلين واما بطلان التالي فظ لان النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع الى الفاظ الكتاب فقوله ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا اي لحصول العارض وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل محلا من قلب او دماغ حصولا منقطعا لا دائما **قال** ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض **اقول** هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس وتقريره ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتها مستغنية عنه لان استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان العارض محتاج الى المعروض فلو كان المعروض محتاجا الى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فاذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فاذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها ولادراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضا فقوله ولاستلزام استغناء العارض يعني بالعارض ههنا التعقل وقوله استغناء

المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل قال ولانتفاء التبعية اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه اخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية قال ولحصول الضد اقول هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره ان القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لانها تنفعل عنها فان من نظر طويلا الى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما و القوة النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد المسئلة

السادسة في ان النفس البشرية متحدة في النوع قال ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها اقول اختلف الناس في ذلك فذهب الاكثر الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع متكثرة بالتشخص وهو مذهب ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء الى انها مختلفة بالنوع واحتج المص على وحدتها بانها يشملها حد واحد والامور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكره بل للمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذلك كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا فان قال ان حد الكلي حد لكل نفس اذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك والزمناه الدور لان الاشياء المتكثرة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا الى المفهوم من النفس بل الى حقيقتها في نفس الامر والا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حدا بحسب الحقيقة قال واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اقول هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لان المزاج قد يكون واحدا والعوارض مختلفة فان بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الاسباب الخارجة لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب ان المذكورات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون كل جزء

ايضا

علی قید واحد ... شبه ... [illegible]

و لهذا

وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع وهي مع البدن

ايضاً مختلفاً فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما اجاب به المص في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والاقرب في الجواب ما ذكره ههنا وهو ان هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض **المسئلة السابعة** في ان النفوس البشرية حادثة **قال** وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع

اقول اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا الى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولاجل ذلك قال المص وهو ظاهر على قولنا واما الحكماء فقد اختلفوا ههنا فقال ارسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمص ذكر ههنا حجة ارسطو ايضاً على الحدوث وتقرير هذه الحجة ان النفوس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان وحدتها فلانها لو كانت واحدة ازلاً فاما ان تتكثر فيما لا يزال او لا تتكثر والثاني باطل والا لزم ان يكون ما يعلم زيد يعلمه كل احد وكذا ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والاول باطل ايضاً لانها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف واما ان يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال والا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة واظن ان قوله والا لزم اجتماع الضدين اشارة الى هذه اللوازم الناشية عن هذا القسم من المنفصلة لان القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين ايضاً والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوث اثنين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين الضدين ايضاً واما بطلان كثرتها ازلاً فلان التكثر اما بالذاتيات او باللوازم او بالعوارض والكل باطل اما الاول فلما ثبت من وحدتها بالنوع وكذا الثاني لان كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات واظن ان قوله او بطلان ما ثبت اشارة الى هذا لان القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد اثبتناه واما الثالث فلان اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لان نسبة العارض الى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لاستحالة الانطباع عليها وقبل البدن لا مادة والا لزم التناسخ وهو محال واظن ان قوله او ثبوت ما يمتنع اشارة الى هذا **المسئلة الثامنة** في ان لكل نفس بدناً واحداً وبالعكس **قال** وهي مع البدن

على التناسخ ولا تفنى بفنائه ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا بطل ما قلناه من التعادل وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير

على التناسخ **اقول** هذا الحكم ضروري او قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم احدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة **المسئلة التاسعة** في ان النفس لا تفنى بفناء البدن **قال** ولا تفنى بفنائه **اقول** اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا ههنا اما الاوائل فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تفنى اما اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب ان لا تفنى واما الاوائل فاستدلوا بانها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجا الى محل مغاير لها لان القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على ان تلك المادة يستحيل عدمها لاستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لانها مبنية على ثبوت الامكان واحتياجه الى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فتكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين احدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بامكان الحدوث فانه يتحقق هنا لا امكان من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد **المسئلة العاشرة** في ابطال التناسخ **قال** ولا يصير مبدأ صورة لآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل **اقول** اختلف الناس ههنا فذهب جماعة من العقلاء الى جواز التناسخ في النفوس بان تنتقل النفس التي كانت مبدأ صورة لزيد مثلا الى بدن عمرو وتصير مبدأ صورة له ويكون بينهما من العلاقة كما كان بين البدن الاول وبينها وذهب الاكثر من العقلاء الى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا ان النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها المخصص لذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد تم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مبادئها فاذا انتقلت اليه نفس اخرى مستنسخة منتقلة عنه لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس **المسئلة الحادية عشر** في كيفية تعقل النفس وادراكها **قال** وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير



استناد **اقول** اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالامور الجزئية وقد ذهب جماعة
من القدماء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى آلة وتدرك الامور الجزئية بواسطة
قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور الكلية مع اختلال كل عضو
يتوهم انه آلة للتعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي الى الآلات
فلانا نميز بين الامور المتفقة بالماهية المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة
التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما
يلزم الذات لفرض تساويهما بل بامور عارضة ثم اختصاص كل واحد منهما بعارضها ليس في الوجود
الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجودا في الخارج فليس الامتياز اذن للماخوذ عنه بل للآخذ فان كان
محل احدهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص احدهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لان
العارض نسبته اليهما واحدة فبقي ان يكون المحل مختلفا حتى يكون الجانب الذي تحل فيه احدهما غير الجانب
الذي تحل فيه الاخرى اذا عرفت هذا فقوله وتعقل بذاتها اشارة الى ما ذكرناه من ان التعقل للامور
الكلية لذات النفس من غير آلة وقوله وتدرك بالآلات اشارة الى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون
بواسطة قوى جسمانية وقوله للامتياز بين المختلفين وضعا اشارة الى ما مثلناه بين العينين وقوله غير (من الاعضاء)
استناد اي من غير استناد الى الخارج **المسئلة الثانية عشر في القوى النباتية** **قال** وللنفس
قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة **اقول** لما كان البدن آلة للنفس في افعالها
المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركبا من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء
الناري فيه الاحالة احتيج في بنائه الى ازدياد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل
النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما ياتي وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن
اول خلقته محتاجا الى زيادة في مقداره على تناسب في اقطاره باجسام تنضم اليه من خارج وجب
في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه
على تناسب في اقطاره هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الا(ستحفاظ)
هذا النوع وجب في حكمة الله تعالى (جعل) النفس ذات قوة تحيل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصورة
الانسانية الى تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلث الغاذية والنامية
المولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء الى
مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ

 واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئى او للكلى وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء والنمو مغاير للسمن والمصورة عندى باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا واما قوة الادراك للجزئى فمنه اللمس وهو قوة منبثة فى البدن كله

الى تمام النشو والمولدة هى التى تفصل المنى بعد استحالته فى الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد التصوير الى هذه القوة باطل وسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى **قال** واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئى او للكلى **اقول** للنفس ايضا قوى اخص من الاولى هى الادراك اما للجزئى وهو الاحساس واما للكلى وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو اخص من القوى الاولى المشتركة بينهما وبين النبات والتعقل اخص من الاحساس لانه لا يحصل للحيوان بل للانسان **قال** وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة **اقول** القوة الغاذية يتوقف فعلها على اربع قوى ليتم الاغتذاء وهى الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة وهى التى تحيل الغذاء الذى جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام يتهيأ لان تجعله الغاذية جزءا بالفعل من المغتذى والدافعة للفضلات **قال** وقد تتضاعف هذه لبعض الاعضاء **اقول** قد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة التى تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى ما يصلح لان يصير دما والتى تدفعه الى الكبد ومنها ايضا قوة جاذبة لما يغتذى به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة **قال** والنمو مغاير للسمن **اقول** النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة متداخلة فى اجزاء المزيد عليه وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال فان الواقف فى النمو قد يسمن كالشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامى قد يهزل **قال** والمصورة عندى باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا **اقول** اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذى القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من ان ذلك محال لان هذه الاشكال والصور امور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وايضا فان هذه التشكيلات امور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها فى محلها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات وهو باطل بالضرورة

المسئلة الثالثة عشر فى انواع الاحساس **قال** اما قوة الادراك للجزئى فمنه اللمس وهو قوة منبثة فى البدن كله **اقول** لما فرغ من الامر العام اعنى القوة النباتية شرع الآن فى البحث عما هو اخص منه وهو القوة الحيوانية اعنى الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدأ باللمس لان باقى الحواس يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر اولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة

و الهاضمة

البحث عن

واعلم

و في بعد ذ نظر ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذى الرائحة الى الخيشوم ومنه السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ومنها البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بذلك ويتعلق بالذات بالضوء و اللون و هو راجع منا الى تاثر الحدقة

واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة فى ظاهره اجمع يدرك بها المنافى والملايم **قال** وفى تعدده نظر **اقول** اختلف الناس فى ان اللمس هل هو قوة واحدة او قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى اربع الاولى الحاكمة بين الحار والبارد الثانية الحاكمة بين الرطب واليابس الثالثة الحاكمة بين الصلب واللين الرابعة الحاكمة بين الخشن والاملس لان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من امر واحد **قال** ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد **اقول** الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفى فيها الملامسة بل لا بد من توسط هو من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لانها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لان الادراك انما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها فى الصحة كما فى المرض **قال** ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذى الرائحة الى الخيشوم **اقول** الشم قوة فى الدماغ بحلها ذائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا و لم يلحقهما صلابة العصب ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل عن ذى الرائحة الى الخيشوم او وصول اجزاء من ذى الرائحة لانه انما يدرك بالملاقات وقد ذهب قوم الى ان الشم انما يكون بان يتحلل اجزاء الجسم ذى الرائحة وينتقل مع الهواء المتوسط الى الحاسة لان الدلك والتبخير يفيح الرائحة ويذكيها وقال اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا لانتقص وزن الجسم ذى الرائحة مع استنشاقها والمص رحمه الله بنى كلامه على تجويز الامرين وان الشم قد يحصل بكل واحد منهما **قال** ومنه السمع ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ **اقول** ذهب قوم الى ان السمع انما يحصل عند تعدى الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ ولهذا ندرك الجهة ويتاخر السماع عن الابصار لتوقف الاول على حركة الهواء دون الثانى والمص رحمه الله مال الى هذا هنهنا وفيه نظر لان الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو امكن نفوذ الهواء **قال** ومنها البصر وهى قوة مودعة فى العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان ويتفارقان الى العينين بعد تلاقيهما بذلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون **اقول** المبصرات اما ان يتعلق الابصار بها اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثانى فاعداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من اصناف المرئيات **قال** وهو راجع منا الى تاثر الحدقة **اقول** الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع الى تاثر الحاسة فالابصار بالعين معناه تاثر الحدقة وانفعالها عن الشئ المرئى هذا فى حقنا نحن ولهذا قيده المص بقوله منا لان الادراك ثابت فى حقه تعالى ولا يتصور فيه التاثر وذهبت الاشاعرة الى انه معنى زائد على

ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه

ناثر الحدقة **قال** ويجب حصوله مع شرائطه **اقول** شرائط الادراك سبعة الاول عدم البعد المفرط الثاني عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين الثالث عدم الحجاب الرابع عدم الصغر المفرط الخامس ان يكون مقابلا او في حكم المقابل السادس وقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره السابع ان يكون المرئي كثيفا بمعنى وجود الضوء واللون اذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوايل ان عند حصول هذه الشرائط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس اذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة كما لا ندركها وذلك سفسطة اما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مع انتفاء الادراك واحتجوا بانا نرى الكبير صغيرا والسبب فيه رؤية بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرائط وهو خطاء لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا ادركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلثة من الحدقة الى المرئي احدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئي فالعمود اقصر لانه يوتر الحادة والضلعان اطول لانهما يوتران القائمة **قال** بخروج الشعاع **اقول** اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل من العين الى المرئي على هيئة مخروط واسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئي وهو اختيار المص وقال ابو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان اما الاول فلان الشعاع اما جسم او عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع ان يخرج من العين على صغرها جسم متصل الى كرة الثوابت وايضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون اخرى ولا تكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية ولان الشعاع جسم لطيف جدا فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل واما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير **قال** فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه **اقول** الشعاع اذا خرج من العين واتصل بالمرئي وكان صيقليا كالمرآة انعكس عنه الى كل ما نسبته الى المرئي كنسبة العين اليه ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب ان يشاهد بالمرآة كلما وضعه اليها كوضع المرئي فان انعكس الشعاع الى الرائي نفسه ادرك وجهه واذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع الى العين لعدم الملاسة وهذا علة اصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة واما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الرائي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة اخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير

وان عرض تعدد التسهمين تعدد المرئي ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة

تبعير وضع المرئي **قال** وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي **اقول** هذه اشارة الى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط مشاركة بالنور الممتد من العين الاخرى في سهم المخروط فاذا خرج من العينين مخروطان التقى سهمهما عند المبصر واتحد الادراك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرفي المخروط لا بوقوع السهم عليه راى المرئي الشيء الواحد شيئين اما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع اولا في الجليدية ولكن الادراك عندها والا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتادى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وح يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول **المسئلة الرابعة عشر** في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات **قال** ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات **اقول** اثبت الاوايل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية الاولى بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجتمع عنده مثل المحسوسات الثانية خزانته وهي الخيال الثالثة الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئية الرابعة خزانته وهي الحافظة الخامسة القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل ياقوت وهذه القوة سميت متخيلة ان استعملها القوة الوهمية ومفكرة ان استعملها القوة الناطقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه احدها انا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعنيين عند الحاكم لكن الحاكم هو النفس انما تدرك الجزئيات بواسطة الالات على ما تقدم فيجب حصولها معا في الة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلابد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك والى هذا الدليل اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات **قال** لرؤية القطرة خطا والشعلة دايرة **اقول** هذا دليل ثان على اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطا والشعلة التي تدار بسرعة دايرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لان البصر انما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلابد من قوة اخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولها في المكان الاول ثم ادراكها حال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل امحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فيتصل الصورتان في الحس المشترك فيرى النقطة كالخط

والشعلة

والشعلۃ کالدائرۃ **قال** والبرسم مالا تحقق لہ **اقول** ھذا دلیل ثالث علی اثبات ھذہ القوۃ و تقریرہ ان صاحب البرسام یشاھد صورا لا وجود لھا فی الخارج والا لشاھدھا کل ذی حس سلیم فلابد من قوۃ ترتسم فیھا تلک الصور حال المشاھدۃ وکذا النائم یشاھد صورا لا تحقق لھا فی الخارج والسبب فیہ ما ذکرناہ وقد بینا ان تلک القوۃ لا یجوز ان تکون ھی النفس فلابد من قوۃ جسمانیۃ ترتسم فیھا ھذہ الصور **قال** والخیال لوجوب المغایرۃ بین القابل والحافظ **اقول** ھذہ القوۃ الثانیۃ المسماۃ بالخیال وھی خزانۃ الحس المشترک الحافظۃ لما یزول عنہ بعد غیبوبۃ الصورۃ التی باعتبارھا تحکم النفس بان ما شوھد ثانیا ھو الذی شوھد اولا واستدلوا علی مغایرتھا للحس المشترک بان ھذہ القوۃ حافظۃ والحس المشترک قابل والحافظ یغایر القابل لامتناع صدور الاثرین عن علۃ واحدۃ لان الآلیۃ قوۃ القبول ولیس فیہ قوۃ الحفظ فدل علی المغایرۃ وھذا کلام ضعیف بینا ضعفہ فی کتاب الاسرار **قال** والوہم المدرک للمعانی الجزئیۃ **اقول** ھذہ القوۃ الثالثۃ المدرکۃ للمعانی الجزئیۃ وتسمی الوہم وھی مغایرۃ للنفس الناطقۃ لما تقدم من ان النفس لا تدرک الجزئیات لذاتھا واشار الیہ بقولہ الجزئیۃ وللحس المشترک لان ھذہ القوۃ تدرک المعانی و الحس یدرک الصور المحسوسۃ واشار الیہ بقولہ للمعانی وللخیال لان الخیال شانہ الحفظ والوہم شانہ الادراک فتغایرا کما قلنا فی الحس والخیال واشار بقولہ المدرک **قال** والحافظۃ **اقول** ھذہ القوۃ الرابعۃ المسماۃ بالحافظۃ وھی خزانۃ الوہم والدلیل علی اثباتھا کما قلناہ فی الخیال سواء وھذہ تسمی المذکرۃ باعتبار قوتھا علی استعادۃ الغائبات ولھم خلاف فی ان المذکرۃ ھی الحافظۃ او غیرھا **قال** والمتخیلۃ المرکبۃ للصور والمعانی بعضہا مع بعض **اقول** ھذہ القوۃ الخامسۃ المسماۃ بالمتخیلۃ باعتبار الحس لھا وبالمتفکرۃ باعتبار استعمال العقل لھا وھی التی ترکب بعض الصور مع بعض کما ترکب صورۃ جذع علیہ راس انسان وترکب بعض المعانی مع بعض وترکب بعض الصور مع بعض المعانی ویدل علی مغایرتھا لما تقدم صدور ھذا الفعل عنھا دون غیرھا من القوی لامتناع صدور اکثر من فعل واحد عن قوۃ واحدۃ **قال** الفصل الخامس فی الاعراض وتنحصر فی تسعۃ **اقول** لما فرغ من البحث عن الجواھر انتقل الی البحث عن الاعراض وفی ھذا الفصل مسائل **المسئلۃ الاولی** فی ان الاعراض منحصرۃ فی تسعۃ ھذا رای اکثر الاوائل فانھم قسموا الموجود الی واجب وممکن والواجب ھو اللہ تعالی لا غیر والممکن اما غنی عن الموضوع وھو الجوھر او محتاج الیہ وھو العرض واقسامہ تسعۃ الکم والکیف والاین والوضع والملک والاضافۃ وان یفعل

حاشیہ: علی البرسم بفتح السین المہملۃ من برسم الرجل بالبناء للمفعول فھو مبرسم اسم مبتلا البرسام بکسر الباء وھو المرض المعروف بذاتہ الجنب — قولہ المعانی الجزئیۃ ای المتعلقۃ بالمحسوسات کالعداوۃ الجزئیۃ التی تدرکھا الشاۃ — المشترک صح من الذئب فتھرب عنہ والمحبۃ الجزئیۃ التی تدرکھا السخلۃ من امھا فتمیل الیھا وکعداوۃ زید وصداقۃ عمرو — ھل — استعمال — والاین

الأول الكم متصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد

وان سينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحياة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم واللذة واثبت بعضهم اعراضا اخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لان الكون هو الاين او ما يقاربه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف ولاجل هذا بحث المصنف عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان **المسئلة الثانية** في قسمة الكم **قال** الاول الكم متصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد **اقول** الكم اما متصل او منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لاحد القسمين وبداية للآخر كالجسم اذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لاحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة الى اثنين واثنين فانه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلثة ولا يتوهم ان الوسط بداية لاحد القسمين ونهاية للآخر لانه لو عد فيهما صارت الثلثة اربعة وان اسقط منهما صارت اثنين ولا اولوية لاحدهما دون الآخر اذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي تجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم او غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون احد الزمانين مجامعا للآخر والقار الذات اما ان ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلث جهات وهو الجسم التعليمي وغير القار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لتقومه من الوحدات التي اذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير **المسئلة الثالثة** في خواصه **قال** ويشملهما قبول المساوات وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد **اقول** ذكر للكم ثلث خواص الاولى قبول المساوات وعدمها اعني المتصل والمنفصل [اي قبول عدمها] فان احد الشيئين اما يساوي غيره او يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار الثانية قبول القسمة وذلك لان الماهية انما يعرض لها الانقسام والاثنينية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم هنهنا الاول الثالثة امكان وجود العاد من الخواص وذلك لان المنقسم انما ينقسم الى احاد هي اجزاؤه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما يكون في المتصل فان الانقسام

لان

يساوي

شيء

المطلق

وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها

المطلق الكم هو امكان وجود واحد غاية الوجود بالفعل **قال** وهو ذاتي وعرضي **اقول** الكم منه ما هو بالذات كالاقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل او عارضها كالسواد الحال في السطح فانه متقدر بقدره فكميته عرضية لا ذاتية او ما يجامعه في المحل او ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية او غير متناهية بسبب القوى عليه في المدة او العدة او الشدة وعدم تناهيه **المسئلة الرابعة** في احكامه **قال** ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما **اقول** قد بينا ان الكم اما متصل واما منفصل وايضا اما ذاتي او عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معا يعرض للاول منهما فان الجسم التعليمي قد يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدودا فقد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان الى الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد والزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضا كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما **قال** وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية **اقول** يريد ان الكم لا تضاد فيه والدليل وجهان احدهما ان المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة بيانه ان انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه او متقوم به ويستحيل تقوم احد الضدين بالآخر واما المتصل فلان احد النوعين اما قابل للآخر كالسطح للخط والجسم للسطح او مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له فحصول التقويم والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية الثاني ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه بيانه ان للتضاد شرطين احدهما اتحاد الموضوع الثاني ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفيان هنا اما عدم اتحاد الموضوع اما في العدد فلانه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا الخط بواسطة السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد اذ لا مقدار يوجد الا ويمكن ان يفرض ما هو اكبر منه او اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد **قال** ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها **اقول** الكم بانواعه يوصف بان بعضا منه زائد على بعض آخر فان الستة ازيد من الثلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها اعني النقصان لان الزائد انما يعقل بالقياس الى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر لا يعقل ان خطا اشد

تناهي

يقسم

فائدة

وانواع المتصل القار قد تكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار وتخلف الجوهرية عما يقال فی جواب ما هو فی کل واحد منها یعطی عرضیته والتبدل مع بقاء الحقیقة وافتقار التناهی الی برهان وثبوت الکرة الحقیقیة و

من خط آخر فی الخطیة ولا ثلثة اشد من ثلثة اخری فی الثلاثیة والفرق بین الشدة والکثرة ظاهر وکذا بین الزیادة والشدة فان الکثرة والزیادة انما یتحققان بالنسبة الی اصل موجود لا بتغیر فصله بسبب الزیادة ولا حقیقته بخلاف الشدة **قال** وانواع المتصل القار قد تکون تعلیمیة **اقول** الانواع الثلثة للکم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ربما تسمی تعلیمیة وقد تؤخذ باعتبار آخر مثلا اذا اخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حیث اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغیرها کان ذلک مقدارا تعلیمیا کالسطح التعلیمی والخط التعلیمی والجسم التعلیمی وکذا النقطة وانما سمیت هذه الانواع تعلیمیة لان علم التعالیم انما یبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها **قال** وان کانت تختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول** الظاهر من هذا الکلام ان کون الجسم تعلیمیا یفارق کون السطح والخط کذلک وبیانه ان الجسم یمکن ان یؤخذ لا بشرط غیره وبشرط لا غیره واما السطح والخط فلا یمکن اخذهما الا بالاعتبار الاول فلهذا اختلفت الانواع بنوع ما من الاعتبار **قال** وتخلف الجوهریة عما یقال فی جواب ما هو فی کل واحد منها یعطی عرضیته **اقول** یرید ان یبین ان هذه الانواع باسرها اعراض واستدل بطریقین احدهما عام فی الجمیع والثانی مختص بکل واحد واحد اما العام فتقریره ان معنی الجوهریة فی حد کل واحد من السطح والخط التعلیمی والزمان والعدد غیر داخل فی جواب ما هو اذا سئل عن حقیقته فیکون خارجا عن الحقیقة فیکون کل واحد من هذه عرضا **قال** والتبدل مع بقاء الحقیقة وافتقار التناهی الی برهان وثبوت الکرة الحقیقیة والافتقار الی عرض والتقوم به یعطی عرضیة الجسم التعلیمی و السطح والخط والزمان والعدد **اقول** هذا هو الوجه الدال علی عرضیة کل واحد بخصوصیته اما الجسم التعلیمی فانه عرض لان الجسم قد یتبدل فی کل واحد من ابعاده والحقیقة باقیة فان الشمعة تقبل الاشکال المختلفة مع بقاء حقیقتها فزوال کل واحد من الابعاد وبقاء الجسمیة یدل علی عرضیة الابعاد اعنی الجسم التعلیمی واما السطح فانه عرض لان ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهی العارض للجسم لافتقاره الی برهان یدل علیه مع ان اجزاء الحقیقة لا تثبت بالبرهان واذا کان التناهی عارضا کان ما یثبت بواسطته اولی بالعرضیة واما الخط فانه عرض لانه غیر واجب الثبوت للجسم وما کان کذلک کان عرضا وبیان عدم وجوبه انما یثبت للسطح بواسطة تناهیه والسطح قد لا یفرض فیه النهایة کما فی الکرة الحقیقیة التامة فانه لا خط فیها بالفعل واما الزمان فانه یفتقر الی الحرکة لانه مقدارها والمقدار یفتقر الی المقدر والحرکة عرض والمفتقر الی العرض اولی بالعرضیة فالزمان عرض واما العدد فلانه یتقوم بالآحاد علی ما تقدم والآحاد عرض فالعدد کذلک

قال

والافتقار الی عرض والتقوم به یعطی عرضیة الجسم التعلیمی و السطح و الخط والزمان والعدد

والجسم

واحد

کان

انه

وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة والجنس معروض التناهي وعدمه وهما اعتباريان الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع

قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة **اقول** ذهب جماعة من المتكلمين الى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعدام صرفة لا تحقق لها في الخارج والا لانقسمت لانقسام محلها ولان الطرف عبارة عن نهاية الشيء والخط الذي هو طرف السطح والسطح الذي هو طرف الجسم ونهاية الشيء هي عبارة عن فنائه وعدمه ولان السطحين اذا التقيا عند تلاقي اجسام فان كان لا بتمام الاسر لزم التداخل والا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الاول فانما يلزم في الاعراض السارية اما غيرها فلا و اما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضا ولا فناء صرفا لان العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل ههنا امور ثلثة احدها السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود و الثاني فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم احد ابعاد الجسم وهو نخنه والثالث اضافة تعرض تارة للسطح فيقال سطح مضاف الى ذي السطح و تارة للفناء فيقال انه نهاية لجسم ذي نهاية والاضافة عارضة لهما متاخرة عنهما وقد يوخذ السطح عاريا عن هذه الاضافة فيكون موضوعا لعلم الهندسة وكذا البحث في الخط والنقطة واما عن الثالث بان الجسمين اذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحدا ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه **اقول** يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعي المنفصل والمتصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لا العدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه لا باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وانما يلحقان اعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبار مقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها و قصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية او غير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها **قال** وهما اعتباريان **اقول** يريد ان التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها متناه او عدم متناه بل انما يعقلان عارضا لغيرهما في الذهن **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع **اقول** لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل الاولى في رسمه اعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بامور اعرف منها عند العقل والرسم انما يتالف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد



التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض التامة للتعريف الا اذا اختصت بالاجتماع
بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطاير الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة
تفيد تصوره توصلوا الى تعريفه بعوارض عامية كل واحد منها اعم منه لكنها باجتماعها
خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللا
قسمة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة
يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه
الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة
وقولنا اقتضاء اوليا ليدخل في الحد نحو العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي اللاقسمة مع انه
الكيف لان اقتضاءه لذلك ليس اوليا بل لوحدة المعلوم **المسئلة الثانية** في اقسامه
قال واقسامه اربعة **اقول** الكيف له انواع اربعة احدها الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة
الثاني الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون الثالث الكيفيات الاستعدادية
كالصلابة واللين الرابع الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرهما
المسئلة الثالثة في البحث عن المحسوسات **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات
اقول الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس
عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها
انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات
المسئلة الرابعة في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة **قال** وهي مغايرة
للاشكال لاختلافهما في الحمل **اقول** ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال
قالوا الاجسام ينتهي في التحليل الى اجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء
مختلفة في الاشكال فالتي يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة
والتي يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرودة والذي يقطع العضو الى
اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو والذي
ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل
من اختلاطهما باقي انواع الالوان والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان مختلفة
في المحمولات فيحمل على احدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة وبيانه ان

والمزاج لعمومها فمنها اوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان وتطلق الحرارة على معان

الاشكال ملموسة وغير متضادة والالوان متضادة غير ملموسة وايضا الاشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك **قال** والمزاج لعمومها **اقول** ذهب آخرون من الاوائل الى ان الكيفيات هي الامزجة وهو خطاء لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايرا للمزاج وان كان تابعا له لكن التابع مغاير للمتبوع **المسئلة الخامسة** في البحث عن الملموسات **قال** فمنها اوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها **اقول** لما كانت الكيفيات الملموسة اظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة الى كل حيوان قدم البحث عنها واعلم ان الكيفيات الملموسة اما فعلية او انفعالية او ما ينتسب اليهما فالفعلية والاصطلاحية كيفيتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما نفعل الصورة بواسطتها في المادة وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتين والاخريان منفعلتين وان كانت المادة تنفعل باعتبارهما لان الاوليين تتفعلان في الاخريين دون العكس واما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة **قال** فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس **اقول** الحرارة من شانها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب تلك الحركة فاذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن ههنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك **قال** وهما متضادتان **اقول** الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم احد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين الى ان البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطاء لانا ندرك من الجسم البارد كيفية زائدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية **قال** وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة **اقول** لفظة الحرارة تطلق على معان احدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحيوة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لان تلك مضادة للحيوة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم **قال** والرطوبة كيفية تقتضي سهولة

مخالفة للكيفية في الحقيقة
والرطوبة كيفية تقتضي سهولة

[illegible]

وتطلق الحرارة ايضا على الحرارة الحاصلة من الحركة [illegible]

التشكل والیبوسة بالعکس وهما مغایرتان للین والصلابة والثقل کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم ان کان مطلقا والخفة بالعکس ویقالان بالاضافة باعتبارین والمیل طبیعی وقسری ونفسانی وهو العلة القریبة للحرکة وباعتباره یصدر عن الثابت متغیر ومختلفه متضاد

التشکل والیبوسة بالعکس اقول الرطوبة فسرها الشیخ بانها کیفیة تقتضی سهولة التشکل والانفصال والتفرق والجمهور یطلقون الرطوبة علی البلة لاغیر فالهواء لیس برطب عندهم وعند الشیخ انه رطب وجعل البلة هی الرطوبة الغریبة الجاریة علی ظاهر الجسم کما ان الانتقاع هو الرطوبة الغریبة النافذة الی باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان یبتل والیبوسة مقابلة للرطوبة قال وهما مغایرتان للین والصلابة اقول اللین والصلابة من الکیفیات الاستعدادیة فاللین کیفیة یکون الجسم بها مستعدا للانغمار ویکون للشیئ بها قوام غیر سیال فینتقل عن موضعه ولا یمتد کثیرا ولا یتفرق بسهولة وانما یکون مؤلا للغمز من الرطوبة وتماسکه من الیبوسة والصلابة کیفیة تقتضی مقابل ذلک قال والثقل کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی حیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم ان کان مطلقا والخفة بالعکس ویقالان بالاضافة باعتبارین اقول لما کان الثقل والخفة من الکیفیات المحسوسة صادرتان عن الحرارة والبرودة بحث عنهما واعلم ان کل واحد منهما یقال بمعنیین حقیقی واضافی فالثقل الحقیقی کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی اسفل بحیث ینطبق مرکزه علی مرکز العالم اذا لم یعقه عایق والخفة بالعکس وهی کیفیة تقتضی حرکة الجسم الی فوق بحیث یطفو علی العناصر وینطبق سطحه علی سطح الفلک ان لم یعقه عایق واما الاضافی فانه یقال بمعنیین فی کل واحد منهما فالخفیف بالاضافة یقال بمعنیین احدهما الذی فی طباعه ان یتحرک فی اکثر المسافة الممتدة بین المرکز والمحیط حرکة الی المحیط وقد یعرض له ان یتحرک عن المحیط ولا یتضادان المحرکان والثانی الذی اذا قیس الی النار نفسها کانت النار سابقة الی المحیط فهو عند المحیط ثقیل وخفیف بالاضافة قال والمیل طبیعی وقسری ونفسانی اقول المیل الذی یسمیه المتکلمون اعتمادا وینقسم بانقسام معلوله اعنی الحرکة الی طبیعی کمیل الحجر المسکن فی الهواء والزق فی الماء والی قسری کمیل الحجر الی فوق عند قسره علی الصعود والی نفسانی کمیل الحیوان الی الحرکة حال اندفاعه الارادی قال وهو العلة القریبة للحرکة وباعتباره یصدر عن الثابت متغیر اقول المیل هو العلة القریبة للحرکة وباعتباره تحقق یصدر عن الثابت شیئ متغیر وذلک لان الطبیعة امر ثابت وکذا القوة القسریة والنفسانیة فیستحیل صدور الحرکة المتغیرة عنها فلابد من امر یشتد ویضعف بسبب مضادات الموانع الخارجیة والداخلیة هو المیل یصدر عن الطبیعة ویقتضی الحرکة فیحصل باشتداده سرعة الحرکة وشدتها وبضعفه ضد ذلک قال ومختلفه متضاد اقول یشیر الی عدم امکان اجتماع میلین مختلفین

ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً ومنه لازم ومفارق

وذلك لان الميل يقتضي الحركة الى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه الى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي الى المركز الهابط وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فاذا اتحد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر ويحدث ميل القاهر منهما فان كان القاسر غالباً اخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلاً قليلاً ثم تقوى الطبيعة ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة الى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تاخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلاً مشوبا باثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم ابداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد **قال** ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه **اقول** هذه اشارة الى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره ان المتحرك اذا كان خالياً عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فانه يقطعها في زمان فاذا افرضنا مخفوفاً بالمعاوقة قطعها في زمان اطول فاذا افرضنا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواجدها **قال** وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها **اقول** لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على راي الاوائل شرع في البحث عنه على راي المتكلمين وهو جنس على رايهم تحته ستة انواع بحسب ~~ميلانه~~ الكلام عدد الجهات الستة ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لان تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف ابو علي وابو هاشم في مختلفه فقال ابو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان وقال ابو علي انه متضاد **قال** ومنه الثقل وآخرون منهم جعلوه مغايراً **اقول** من اجناس الاعتماد عند ابي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا وقال ابو علي ان الثقل راجع الى تزايد اجزاء الجسم فجعله مغايراً لجنس الاعتماد وهو خطاء لان تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له **قال** ومنه لازم ومفارق **اقول** ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد منه ما هو لازم وهو الاعتماد نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفارق وهو المجتلب وهو

المقتضي

ويفتقر الى محل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء ولكل منهما طرفان

المقتضى للحركة الى احدى الجهات الاربع وانما كان مغايرا لعدم وجوب توقف الجسم في احدها او ذهابه عنها بخلاف الجهتين **قال** ويفتقر الى محل لا غير **اقول** لما كان الاعتماد عرضا وكان كل عرض مفتقرا الى محل كان الاعتماد مفتقرا الى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلاجل هذا قال انه يفتقر الى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين افتقر الى الاستدلال عليهما هنا واستدل على الاول بان صفة ذاته وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بانه يكون مساويا للتاليف لان الافتقار الى ازيد من محل واحد من خواص التاليف والاشتراك في اخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات **قال** وهو مقدور لنا **اقول** ذهب المتكلمون الى ان الاعتماد مقدور لنا لانه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا **قال** ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **اقول** قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة الى ما يتولد عنه الى اقسام ثلثة احدها ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة الى شرط وان كان قد يحتاج اليه احيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وان كان تولدهما في غير محله بشرط التماس وانما قلنا انه يتولد عنه الاكوان لان الجسم يختص بجهة دون اخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد فوجود الحركة القسرية شيئا بعد شيء فان المتحرك يوجد فيه الاعتماد والاعتماد يولد الحركة الاولى والاعتماد معا ثم اذا تحرك ولد الاعتماد حركة اخرى واعتمادا آخر وثانيها ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فانها تتولد عنه بشرط المصاكة لان الصدا موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده الا الاعتماد واذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى وثالثها ما يتولد عنه لا لنفسه بل بتوسط وهو الالم والتاليف فان الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة تولد التاليف والتفريق يولد الالم

المسئلة السادسة في البحث عن المبصرات

قال ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء **اقول** من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولا وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فان البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الاول ومنها اوائل الملموسات فان فيه تنبيها على ان هنا لك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها **قال** ولكل منهما طرفان **اقول** لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون

(١٦١) ولا الاول حقيقة وطرفاها السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا

السواد والبياض في الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذه فانها متوسطة بين هذه كالحمرة و الخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء **قال** ولا الاول حقيقة

اقول ذهب من لا مزيد تحصيل له الى ان الالوان لا حقيقة لها فان البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المنقسمة الى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية واخرى انه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لانه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فانه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالامور المحسوسة غنية عن البرهان **قال** وطرفاه السواد والبياض المتضادان

اقول طرفا اللون هما السواد والبياض وقيد هما بالمتضادين لان الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلاجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على ان ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعا قائما بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من ان الالوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعهما خلافا لبعض الناس حيث ذهب الى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطاء **قال** ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود

اقول ذهب ابو علي بن سينا الى ان الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانا لا نراها في الظلمة فاما ان يكون لعدمها وهو المراد او لحصول مانع وهو ما يقال من ان الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل والا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطاء جدا لانا نقول بما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ونبه المصنف على ذلك بقوله و يتوقف اي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود **قال** وهما متغايران حسا **اقول** يريد ان الضوء واللون متغايران خلافا لقوم غير محققين ذهبوا الى ان الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة **قال** قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا **اقول** كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج اشد من البياض في العاج وضوء الشمس اشد من ضوء القمر اذا عرفت هذا فاعلم ان الشديد في كل نوع مغاير للضعيف منه بالنوع وذهب قوم الى ان سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة

بل

ولو كان الثانی جسما لحصل ضد المحسوس بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله فی المقابل وهو ذاتی وعرضی
اوّل وثان والظلمة عدم ملكة ومنها المسموعات وهی الاصوات الحاصلة من التموّج
المغلول للقرع والقلع

بل باختلاط بعض اجزاء الشديد باجزاء الضد يحصل الضعف وان لم يختلط حصلت الشدة وقد علمنا
خطائهم فيما تقدم **قال** ولو كان الثانی جسما لحصل ضد المحسوس **اقول** ذهب من لا تحصيل له الی
ان الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركا بحركة المضیء وانما كان ذلك باطلا لان الحس
يحكم بافتقاره الی موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فيه فلو كان جسما لحصل ضد هذا الحكم
المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل ان يكون قوله لحصل ضد المحسوس
ان الضوء اذا اشرق علی الجسم ظهر وكلما ازداد اشراقه ازداد ظهوره فی الحس فلو كان جسما
لكان ساترا لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس اعنی ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه
ازداد سترًا ولكن الحس يشهد بضد ذلك او نقول ان الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء
فان الشمس اذا طلعت علی وجه الارض اشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسما افتقر الی زمان
يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة
لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس واما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطاء لان الضوء يحدث
عند المقابلة لانه يتحرك من الجسم المقابل الی غيره **قال** بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول
مثله فی المقابل **اقول** لما ابطل كونه جسما ثبت كونه عرضا قائما بالمحل اذ العرض لا يقوم بنفسه
واذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل للمحل له لتكيفه بمثل كيفيته كما فی الاجسام النيرة
الحاصل منها النور فی المقابل وقد نبه بذلك علی ان المضیء انما يضیء ما يقابله **قال** وهو ذاتی
وعرضی اوّل وثان **اقول** الضوء منه ذاتی ومنه عرضی وايضا منه ما هو اوّل ومنه ما هو
ثان فالذاتی يسمی ضوءا بقول مطلق واما العرضی وهو الحاصل من المضیء لذاته فی غيره فانه يسمی
نورًا والاوّل من الضوء ما حصل عن المضیء لذاته والثانی ما حصل عن المقابل له كالارض قبل
طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضیء لمقابلة الشمس **قال** والظلمة عدم ملكة
اقول الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمی
عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لان المبصر
لا يجد فرقا بين حالتيه عند فتح العينين فی الظلمة و تغميضهما فی عدم الادراك فلو كانت كيفية وجودية
مدركة لحصل له الفرق وفی هذا نظر فانه يدل علی انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا علی انها
وجودية مطلقا **المسئلة السابعة** فی البحث عن المسموعات **قال** ومنها المسموعات وهی
الاصوات الحاصلة من التموّج المغلول للقرع والقلع **اقول** من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهی

قوله وفی هذا نظر الخ ای هذا الدليل المذكور لا يدل علی عدم كونها ای الظلمة كيفية وجودية مطلقة بل لو كانت مدركة لا يمكن ان تكون كيفية وجودية غير مدركة

[illegible]

المدركة بالسمع واعلم ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين الى ان الصوت جوهر ينقطع بالحركة وهو خطاء لان الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون الى انه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع او القرع وآخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج المعلول للقرع او القلع وليس هو واحدها لانهما قد يدركان بحس البصر بخلاف الصوت اذا عرفت هذا فاعلم ان القلع او القرع اذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج الى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك ان تموجا واحدا ينتقل بعينه الى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم آخر كما في تموج الماء الى ان يصل الى الحس **قال** بشرط المقاومة

اقول القرع انما يحصل معه الصوت اذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك **قال** في الخارج

اقول ذهب قوم الى ان الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما اذا تموج الهواء وانتهى التموج الى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطاء والا لم ندرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقات ولا يمكن ان يقال ان ادراك الجهة انما كان لان القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لان ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لانا لو سددنا الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من جهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوي البعيد والضعيف القريب **قال** ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية

اقول الصوت يستحيل عليه البقاء خلافا للكرامية والدليل عليه انا اذا سمعنا لفظة زيد ادركنا الهيئة الصورية اعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت اجزاء الحروف باقية لم يكن ادراك هذا الترتيب اولى من باقي التركيبات الخمسة **قال** ويحصل منه آخر

اقول الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل الى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فاذا تادى التموج الى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصدا والظاهر ان هذا الصدا انما يحصل من تموج الهواء الحاصل بين الهواء المتوجه المتموج المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه نحو المقابل وان كان فيه احتمال وكلام المص محتمل لهما لان قوله ويحصل منه آخر

ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض
وينتظم منها الكلام باقسامه ولا يعقل غيره ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة فى مثلها

يحتمل كلا المعنيين **قال** ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا **اقول** يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا فى المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حرفا وهى حروف التهجى وحصرها غير معلوم بالبرهان **قال** اما مصوت او صامت متماثل او مختلف بالذات او بالعرض **اقول** ينقسم الحرف الى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين اعنى الواو والالف والياء وهى انما تحصل فى زمان واما صامت وهو ما عداها والصامت اما متماثل كالجيم والجيم او مختلف والمختلف اما بالذات كالجيم والحاء او بالعرض وهو اما ان يكون احد الجيمين مثلا ساكنا والآخر متحركا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بضدها **قال** وينتظم منها الكلام باقسامه **اقول** هذه الحروف المسموعة اذا تألفت تأليفا مخصوصا اى بحسب الوضع سميت كلاما فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلف التام وهو المحتمل للصدق والكذب وغير المحتمل لهما من الامر والنهى والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدى وغيره الى هذا اشار بقوله باقسامه **قال** ولا يعقل غيره **اقول** يريد ان الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما اطبق عليه المعتزلة والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفسانى غير مؤلف من الحروف والاصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لان الانسان قد يأمر بما لا يريد اظهارا لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره فى ضربه ومغاير لتخيل الحروف لان تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحيوة والقدرة وغيرهما من الاعراض والمعتزلة بالغوا فى انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة فى نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايرا لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظيا

المسئلة الثامنة فى البحث عن المطعومات

قال ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة فى مثلها **اقول** المشهور عند الاوائل ان الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه ويعد التفاهة من الطعوم التسعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن احد الطعوم الثمانية وهى الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلث كيفيات هى الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة فى مثلها فى القوابل اعنى ثلث كيفيات لا مثلها فى الحقيقة وهى الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل فى الكثيف حدثت المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة والبارد ان فعل فى الكثيف حدثت العفوصة وفى

ومنها الكلام النفسى نقل ان الكلام لغة الفؤاد ...

ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض والنفسانية حال او ملكة منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت ولا يحد

اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة **المسئلة التاسعة** في البحث من المشمومات **قال** ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة **اقول** من انواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرائحة المسك **المسئلة العاشرة** في البحث عن الكيفيات الاستعدادية **قال** والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من اقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال تيزايد في احد طرفيها الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسطة بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة **المسئلة الحادية عشرة** في البحث عن الكيفيات النفسانية **قال** والنفسانية حال او ملكة **اقول** هذا هو القسم الثالث من اقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الانفس وهي اما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لاسرعة زوالها واما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة **المسئلة الثانية عشرة** في البحث عن العلم بقول مطلق **قال** منها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه الى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن والى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة احد المتصورين الى الآخر ايجابا او سلبا وانما شرط في التصديق الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب وشرط الثبات لان الخالي منه هو التقليد اما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة **قال** ولا يحد **اقول** اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال

فهو

ضربان

مبحث العلم

ویقتسمان الضرورة والاکتساب بالنظر ولا بدّ فیہ من الانطباع فی المحل المجرد القابل وحلول المثال مغایر ولا یمکن الاتحاد ویختلف باختلاف المعقول

بعضہم انہ اعتقاد ان الشیئ کذا مع اعتقاد انہ لا یکون الا کذا وقال آخرون انہ اعتقاد یقتضی سکون النفس وکلاہما غیر مانعین **قال** ویقتسمان الضرورة والاکتساب بالنظر **اقول** یرید ان کل واحد من التصور والتصدیق ینقسم الی الضروری والمکتسب یرید بالضروری من التصور ما لا یتوقف علی طلب وکسب ومن التصدیق ما یکفی تصور طرفیہ فی الحکم بنسبة احدہما الی الآخر ایجابا او سلبا و بالمکتسب ضد ذلک فیہما **المسئلة الثالثة عشر** فی ان العلم یتوقف علی الانطباع **قال** ولا بدّ فیہ من الانطباع **اقول** اختلف العلماء فی ذلک فذہب جمہور الاوائل الی ان العلم یستدعی انطباع المعلوم فی العالم وانکرہ آخرون احتج الاولون بانا قد ندرک اشیاء لا تحقق لہا فی الخارج فلو لم تکن منطبعة فی الذہن کانت عدما صرفا ونفیا محضا فیستحیل الاضافة الیہا واحتج الآخرون بوجہین الاول ان التعقل لو کان ہو حصول صورة المعقول فی العاقل لزم ان یکون الجدار المتصف بالسواد متعقلا لہ والتالی باطل فکذا المقدم الثانی ان الذہن قد یتصور اشیاء متقدرة فیلزم حلول المقدار فیہ فیکون متقدرا والجواب عنہما سیاتی **قال** فی المحل المجرد القابل **اقول** ہذا اشارة الی الجواب عن الاشکالین وتقریرہ ان المحل الذی جعلناہ عاقلا مجرد عن المواد کلہا والمجرد لا یتصف بالمقدار باعتبار حلول صورتہ فیہ فان صورة المقدار لا یلزم ان تکون مقدارا وایضا ہذہ الصورة القائمة بالعاقل حالة فی محل قابل لہا فلہذا کان عاقلا لہا اما الجسم فلیس محلا قابلا لتعقل السواد فلا یلزم ان یکون متعقلا لہ **قال** وحلول المثال مغایر **اقول** ہذا اشارة الی کیفیة حصول الصورة فی العاقل وتقریرہ ان الحال فی العاقل انما ہو مثال المعقول وصورتہ لا ذاتہ ونفسہ ولہذا جوزنا حصول صورة الاضداد فی النفس ولم نجوز حصول الاضداد فی محل واحد فی الخارج فعلم ان حلول مثال الشیئ وصورتہ مغایر لحلول ذلک الشیئ ولما کان ہذا الکلام مما یستعان بہ علی حل ما تقدم من الشکوک ذکرہ عقیبہ **قال** ولا یمکن الاتحاد **اقول** ذہب قوم من اوائل الحکماء الی ان التعقل انما یکون باتحاد صورة المعقول والعاقل وہو خطاء فاحش فان الاتحاد محال لما تقدم ویلزم ایضا المحال من وجہ آخر وہو اتحاد اللّٰہ وان المعقولة وکذلک ذہب آخرون الی ان التعقل انما یکون باتحاد العاقل بالعقل الفعال وہو خطاء لما تقدم ولاستلزامہ تعقل کل شیئ عند تعقل شیئ واحد **قال** ویختلف باختلاف المعقول **اقول** اختلف الناس ہنا فذہب قوم الی جواز تعلق علم واحد بمعلومین ومنعہ آخرون وہو الحق لانا قد بینا ان التعقل ہو حصول صورة مساویة للمعلوم فی العالم وصور الاشیاء المختلفة تختلف باختلافہا فلا یمکن ان تکون صورة واحدة لمختلفین فلا

مبحث توقف علم العلم علی الانطباع

فی ابطال القول باتحاد العاقل والعقل وصورة المعقول

سيتعلق علم واحد باثنين وانما جوّز ذلك من جعل العلم امرًا وراء الصورة **قال** كالحال والاستقبال

اقول هذه اشارة الى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وانما دعاهم الى ذلك ما ثبت من ان الله تعالى عالم بكل معلوم فاذا علم ان زيدًا سيوجد ثم وجد فان زال العلم الاول وتجدد علم اخر لزم كونه تعالى محلًّا للحوادث وان لم يزل كان هو المط وهذا خطاء فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه ابو الحسين هنا من ان الزائل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه وسياتي زيادة تحقيق في هذا الموضع انش تع **قال** ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد

في ان العلم لا يعقل الا مضافا الى الغير

اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل الا مضافا الى الغير فان العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى ان بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت امرًا حقيقيا مغايرًا للاضافة اذا عرفت هذا فان الاشكال تقوى مع الاتحاد هكذا قال المصنف والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول اذا كانا شيئا واحدًا كما اذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بان يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتاتى ههنا لاستحالة اجتماع الامثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة انما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالما لما يغايره اما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج الى صورة اخرى وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فامكن تحقق الاضافة ولان العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان ردّيان اما الاول فلان المغايرة بين العاقل من حيث انه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل متوقفا على هذا النوع من التغاير دار واما الثاني فلان العالم ههنا يكون عالما بجزئيه وليس البحث فيه **قال** وهو عرض لوجود حده فيه **اقول** ذهب المحققون الى ان العلم عرض واكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا ان العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض ايضا والذين قالوا ان العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لان حده صادق عليه اذ الصورة الذهنية ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا معنى الجوهر

في ان العلم عرض

والمحققون

وهو فعلي وانفعالي وغيرهما وضروري اقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق

والمحققون قالوا انه عرض ايضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بانه جوهر خطاء لان الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وانما الموجود ما هي مثال له

المسئلة الرابعة عشر في اقسام العلم

قال وهو فعلي وانفعالي وغيرهما **اقول** العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمعلوماته وكما اذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته **قال** وضروري اقسامه ستة ومكتسب **اقول** قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما واقسام الضروري ستة البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا لسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وغيره من البديهيات الثاني المشاهدات وهي اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار او من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر اي بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا الثالث المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بان الضرب بالخشب مولم ويفتقر الى امرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائما ولا اكثريا والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس الرابع الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر الى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي الا ان الفارق بين هذه وبين المجربات ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم باعتبارين الخامس المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد اخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ السادس فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار اوسط لا ينفك الذهن عنه **قال** وواجب وممكن **اقول** العلم ينقسم الى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته والى ممكن وهو ما عداه وانما كان الاول واجبا لانه نفس ذاته الواجبة **قال** وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق **اقول** اعلم ان التابع يطلق على ما يكون متاخرا عن المتبوع وعلى ما يكون مستفادا منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابع للمعلوم فان العلم قد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد ههنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث اذا تصورهما

العقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم وعلى هذا التقدير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكي **قال** فلزم الدور **اقول** الذي يفهم من هذا الكلام امران احدهما ان يقال قد قسمتم العلم الى اقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وههنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزم الدور اذ تبعية الجنس تستلزم تبعية انواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه اذا تصورهما العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم وان ما عليه العلم فرع عليه وجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا الثاني ان يقال المتبوع يجب ان يتقدم التابع باحد انواع التقدم الخمسة وههنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فبقي ان يكون التقدم هنا بالذات او بالعلية او بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتاخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى ازلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتاخر عن غيره بالزمان يمتنع ان يكون متقدما عليه بنوع ما من انواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متاخرا عنه والجواب عنه ما تقدم ايضا **المسئلة الخامسة عشر** في توقف العلم على الاستعداد **قال** ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول **اقول** قد بينا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه اذ الفطرة البشرية خلقت اولا عارية عن العلوم ثم تحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى اذ القابل لا يخرج المقبول من القوة الى الفعل بذاته والا لم ينفك عنه وللقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما استعداد النفس للقبول على التدريج فانتقل من اقصى مراتب البعد الى ادناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد اخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات واما النظرية فانها مستفادة من النفس او من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية اما في التصورات فبالحد والرسم واما في التصديقات فبالقياسات المستندة الى المقدمات الضرورية **المسئلة السادسة عشر** في المناسبة بين العلم والادراك **قال** وفي الاصطلاح

يفارق الادراك مفارقة الجنس للنوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلثة وذو السبب انما يعلم به كليا

يفارق الادراك مفارقة الجنس للنوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين **اقول** اعلم ان العلم يطلق على الادراك بالامور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي اعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح اخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الادراك مطلقا هنا

المسئلة السابعة عشر في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول قال

وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول **اقول** العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلثة الاول العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار اخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان الثاني العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات اخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علما ناقصا بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهية الثالث العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس الى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها

المسئلة الثامنة عشر في مراتب العلم قال ومراتبه ثلثة

اقول ذكر الشيخ ابو علي ان للتعقل ثلث مراتب الاولى ان يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شانه ذلك الثانية ان يكون بالفعل التام كما اذا علم الشيء علما تفصيليا الثالثة العلم بالشيء اجمالا كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لانه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظ

المسئلة التاسعة عشر في كيفية العلم بذي السبب قال

وذو السبب انما يعلم به كليا **اقول** اعلم ان الشيء اذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وانما يجب بسببه فاذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وانما يحكم باحدهما اذا عقل وجود السبب او عدمه فذو السبب انما يحكم بوجوده او عدمه بالنظر الى سببه اذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كليا ثم كونه صادرا عن الشيء نفيد له



والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ويطلق على غيره بالاشتراك والاعتقاد يقال لاحد قسميه

بامر كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى لا يقتضى الجزئية وتحقيق هذا انك اذا عقلت كسوفا شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التى يكون كل واحد منها نوعا مجموعا فى شخصه كان العلم به كليا والكسوف ان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا فى شخص والنوع المجموع فى شخص له معلول كلى لا يتغير وما يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل الشخصى واسبابه وجب حصول ذلك الجزئى فيقال ان هذا الشخصى اسبابه كذا وكلما حصلت هذه الاسباب كان هذا الشخصى او مثله فيكون كليا بعلله

المسألة العشرون فى تفسير العقل **قال** والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات **اقول** هذا هو المحقق فى تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد **قال** ويطلق على غيره بالاشتراك **اقول** لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث فيها اما القوى النفسانية فيقال عقل علمى وعقل عملى اما العلمى فاول مراتبه الهيولانى وهو الذى من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضرورى او كسبى وثانيها العقل بالملكة وهو الذى استعد لحصول العلوم الضرورية لاذ ذال النظريات فصار له بتلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات واعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذى تبلت افكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة فى القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه وثالثها العقل بالفعل وهو ان تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو اخر درجات كمال النفس فى هذه القوة اما العملى فيطلق على القوة التى باعتبارها يحصل التميز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التى يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة.

المسألة الحادية والعشرون فى الاعتقاد والظن وغيرهما **قال** والاعتقاد يقال لاحد قسميه **اقول** الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا فى انه هل هو من قبيل العلوم او جنس مغاير لها فقال جماعة بالاول وذهب ابو الهذيل العلاف الى الثانى وابطله ابو على الجبائى بانه لو كان كذلك لكان اما مثلا للعلم وهو المطلق او ضدا فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان او

فيتعاكسان في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه
وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر فيتغاير
الاعتبار لا الصورة

مخالفا فلا ينتفيان بالضد الواحد والتحقيق هنا ان نقول ان الاعتقاد احد قسمي العلم وذلك
لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كانه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق
وهو قسيم احد قسمي العلم **قال** فيتعاكسان في العموم والخصوص **اقول** هذا نتيجة ما مضى
الذي نفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه احد قسمي العلم فهو اخص منه بهذا الاعتبار
لان العلم شامل للتصور والتصديق الذي هو الاعتقاد وباعتبار آخر اعم من العلم لانه شامل
للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتعاكسان اي الاعتقاد و
العلم في العموم والخصوص واعلم ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظرا وذلك لان الاعتقاد
انما يكون قسما من العلم لو اخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين و
الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وح لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون اعم من
العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين او ما يؤدي معناه **قال** ويقع فيه
التضاد بخلاف العلم **اقول** اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على
قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند ابي علي الجبائي تعلقه بالضدين
فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به ابو هاشم اولا ثم حكم بان تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب
والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه **قال** والسهو عدم ملكة العلم
وقد يفرق بينه وبين النسيان **اقول** هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب
الجبائيان الى ان السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان
السهو زوال الصورة عن المدركة خاصة دون الحافظة والنسيان زوالها عنهما معا **قال** و
الشك تردد الذهن بين الطرفين **اقول** الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي
النقيض على التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وابي هاشم وقال ابو علي انه
معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد ان لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي
هو شرط في تضاد المتعلقات **قال** وقد يصح تعلق كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالآخر
فيتغاير الاعتبار لا الصورة **اقول** اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح
تعلقهما بجميع الاشياء حتى بانفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم وكذا العلم يتعلق
بنفسه وبالاعتقاد اذا عرفت هذا فاذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار اذ العلم كان
الذي ينظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئا منظورا فيه وكون الشيء معلوما مغاير لاعتبار

والاعتقاد مع

والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه صورة

كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار اما التصور فلا ولا لزم وجود صور لا تتناهى بالنسبة الى معلوم واحد لان العلم بالشيء لا ينفك عن العلم بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبر واين علم ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيئته للعالم تقتضي النسبة الى معلوم ذلك العلم واين علماً بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيات

قال والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما **اقول** اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد اذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمي الاول بسيطاً نظراً الى عدم تركيبه والثاني مركباً لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة **قال** والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان **اقول** الظن ترجيح احد الطرفين اعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحاً غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم واعلم ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لان الاول ظن لا غير والثاني قد يكون علماً **قال** ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل **اقول** لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض وكان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية وضعف في الغاية كان قابلاً للشدة والضعف وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة اعني الشك المحض

المسئلة الثانية والعشرون في النظر واحكامه

قال وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة **اقول** قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتقر الى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب امور ذهنية للتوصل الى امر مجهول فالترتيب جنس بعيد لانه كما يقع في الامور الذهنية كذلك يقع في الاشياء الخارجية فالتقييد بالامور الذهنية يخرج الامر عنه ثم الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الاربع للنظر اعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة الى الفاعل وهذه الامور قد تكون تصورات هي اما حدود او رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق واعلم ان النظر لما كان مركباً اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينهما فاذا سلم هذان الجزءان بان كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه اذا كان الحد مشتملاً على جنس قريب وفصل اخير

وقدّم الجنس على الفصل حصل تصوّر المحدود قطعًا واليه اشار المصنّف بقوله مع سلامة جزئيه
يعني الجزء المادي والجزء الصوري واعلم ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل
له ان النظر لا يفيد العلم لان العلم بافادته للعلم ان كان ضروريًا لزم اشتراك العقلاء
فيه وان كان نظريًا تسلسل ولان النظر اذا استلزم العلم لم يختلف الناس في آرائهم
لاشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مبادٍ للنظرية وذهب المحققون الى انه يفيد العلم
بالضرورة فانا متى اعتقدنا ان العالم ممكن وكل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة
بان العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء
في الضروريات فان كثيرًا من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس اما لخفاء في التصورات
او لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لان اختلاف
الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير
ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فاذا سلما حصل العلم لكل من حصل
له سلامة الجزئين **قال** ومع فساد احدهما قد يحصل ضده **اقول** النظر اذا فسد اما
من جهة المادة او من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وقد لا يحصل
والضابطة في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان
كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجًا فان كانت الصغرى في الشكل الاول صادقة
والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعًا والا جاز ان تكون صادقة وان
تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل و
الا لكان المحق اذا نظر في شبهة المبطل افاده الجهل وليس كذلك مع انه معارض بالنظر
الصحيح فان شرطنا عتقاد حقية المقدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد ايضًا
قال وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر
مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى اجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر
وليس النظر موجبًا ولا سببًا للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث امر ممكن والله تعالى
قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الاعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة
لما ابطلوا القول باستناد افعال الحيوانية الى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال و
لما راوا العلم يحصل عقيب النظر ويحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بانه سبب له كما

في سائر

(۱۳۵) ولا حاجة الى المعلم نعم لابد من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

في سائر الاسباب والحق ان النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فانا نعلم قطعا انه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما **قال** ولا حاجة الى المعلم

العلم ۃ

اقول ذهبت الملاحدة الى ان النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لنحن والعلم باظهر الاشياء واقربها من دون مرشد واطبق العقلاء على خلافه لانه متى حصلت المقدمات لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معلم اولا وصعوبة تحصيل المعرفة باظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقا من دون المعلم و قد الزمهما المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعالى اياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولان احتياج كل عارف الى معلم يستلزم حاجة المعلم الى آخر ويتسلسل وهذان الالزامان ضعيفان لان الدور لازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد الى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساوات عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا **قال** نعم لا بد من الجزء الصوري

اقول يشير بذلك الى ترتيب المقدمات فانه لا بد مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر اذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل لاحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والا لزم التسلسل او اشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فان التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زايد الى ترتيب و ليس كذلك بل المفتقر الى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة **قال** وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها

اقول الذي فهمناه من هذا الكلام ان شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والا لزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضا عدم ضدها اعني الجهل المركب لانه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضا حضورها يعني حضور المطلوب الذي هو الغاية اذ الغافل عن الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب **قال** ولوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

اقول اختلف الناس في وجوب النظر هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلا بان معرفة الله

تعالى

تعالى واجبة مطلقا ولا تتمّ الّا بالنّظر وما لا يتمّ الواجب المطلق الّا به فهو واجب فههنا ثلث

مقدّمات احدها انّ معرفة الله تعالى واجبة مطلقا واستدلّوا على ذلك بوجهين الاوّل انّ

معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلًا الثّاني انّ

شكر الله تعالى واجب لانّ نعمه على العبد كثيرة والمقدّمتان ضروريّتان والشّكر لا يتمّ الّا بالمعرفة

ضرورة الثّانية انّ معرفة الله تعالى لا تتمّ الّا بالنّظر وذلك قريب من الضّرورة اذ المعرفة ليست

ضروريّة قطعًا فهي كسبيّة ولا كاسب سوى النّظر اذ التّقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكّت

عن ترتيب المقدّمات لم يحصل منها علم بالضّرورة الثّالثة انّ ما لا يتمّ الواجب المطلق الّا به فهو

واجب والّا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجبًا او لزم تكليف ما لا يطاق لانّ الشّرط اذا لم يكن

واجبًا جاز تركه فح امّا ان يجب على المكلّف المشروط اولا والثّاني يلزم منه خروجه عن كونه واجبًا

مطلقا والاوّل يلزم منه تكليف ما لا يطاق اذ وجوب المشروط حال عدم الشّرط ايجاب لغير المقدور

وهو محال فثبت انّ وجوب النّظر عقليّ ولا يجب سمعًا خاصّة والّا لم يجب والتّالي باطل فالمقدّم مثله

بيان الشّرطيّة انّ النّظر اذا لم يجب الّا بالسّمع لزم افحام الانبيآء لانّ النّبيّ اذا جآء الى المكلّف و

امره باتّباعه لم يجب على المكلّف الامتثال حتّى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه الّا بالنّظر فاذا امتنع المكلّف

من النّظر حتّى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب الى النّبيّ لعدم العلم بصدقه ح ولا وجوب عقلي

فينتفي الوجوب على تقدير الوجوب السّمعيّ اذا عرفت هذا فنقول قوله ولوجوب ما يتوقّف عليه العقليّات

اشار بلفظة ما الى المعرفة والعقليّات اشار به الى وجوب الشّكر ووجوب دفع الخوف عن النّفس وقوله

وانتفآء ضدّ المط على تقدير ثبوته يشير به الى انتفآء الوجوب السّمعي الّذي هو ضدّ المطلوب لانّ

المطلوب هو الوجوب العقليّ وضدّه الوجوب السّمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعًا

لم يكن واجبًا فهذا ما فهمناه من كلامه في هذا الموضع وامّا الاشعريّة فقد احتجّوا بوجهين

الاوّل قوله تعالى وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولًا نفى التّعذيب بدون البعثة فلا يكون النّظر

واجبًا قبلها الثّاني لو وجب النّظر لوجب لفائدة عاجلة او لواقع مقابلها او آجلة وحصولها ممكن

بدون النّظر فتوسّط النّظر عبث وكذا ان لم يكن لفائدة ثمّ قالوا ما الزمتمونا به من الافحام على

تقدير الوجوب السّمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقليّ لانّ وجوب النّظر وان كان عقليًّا

الّا انّه كسبيّ فالمكلّف اذا جاءه النّبيّ ع وامره باتّباعه كان له ان يمتنع حتّى يعرف صدقه ولا

يعرفه الّا بالنّظر والنّظر لا يجب عليه بالضّرورة بل بالنّظر فقبل النّظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر

حتّى

في بيان مقدّمات دليل المعتزلة

حجّة الاشاعرة واستدلّ بهم لعدم وجوب النّظر سمعًا

 وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسايطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع ويجب تاويله عند التعارض وهو قياس وقسيماه

حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضا والجواب عن الاول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التكليف السمعي او يأول الرسول بالعقل جمعا بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة هي زوال الخوف واجلة هي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا الا انه فطري القياس فكان لالزام عائدا على الاشاعرة دون المعتزلة قال وملزوم العلم دليل والظن امارة اقول لما كان متعلقا النظر اما يستلزم العلم من الاعتقادات او الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلا والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى اخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة قال وبسايطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور اقول بسايط الدليل يعني به مقدماته فان الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تلك المقدمتين جزءا بسيطا بالنسبة الى الدليل وان كانت مركبة في نفس الامر اذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركيبها من سمعيات محضة والا لزم الدور لان السمعي المحض ليس بحجة الا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة اذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فاذن احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك ان كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لا يجوز اثباته بالنقل وكلما يتساوى طرفاه بالنسبة الى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباتهما قال وقد يفيد اللفظي القطع اقول قيل ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفها على امور كلها ظنية اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتاخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فان كثيرا من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها قال ويجب تاويله عند التعارض اقول اذا تعارض دليلان نقليان او دليل عقلي ونقلي وجب تاويل النقلي اما مع تعارض النقليين فظاهر لامتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقلي فكذلك ايضا واما خصصنا النقلي بالتاويل لامتناع العمل بهما والقائهما والعمل بالنقلي وابطال العقلي لان العقلي اصل للنقلي فلو ابطلنا الاصل لزم ابطال الفرع ايضا فوجب العدول الى تاويل النقلي وابقاء الدليل النقلي على مقتضاه قال وهو قياس وقسيماه اقول الضمير في وهو عائد الى الدليل مطلقا واعلم ان الدليل ينقسم الى ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل والى الاخيرين اشار بقوله وقسيماه وذلك لان الاستدلال اما ان يكون بالعام على الخاص

فان مقدمات الدليل على قسمين

وهي

والنقلي

اقول

بالعام على الخاص يعني بالكلي على الجزئي وان العكس استقراء

فالقياس اقتراني واستثنائي فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل ونانجه امران وكذا غيره

الخاص او بالعكس او باحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر فالاول هو اجل الادلة واشرفها لافادته اليقين وهو المسمى بالقياس اخذاً من المحاذات كان القائس يطلب محاذات النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذاً من قصد القرى قرية فقرية كان المستقري يتتبع الجزئيات والثالث التمثيل **قال** فالقياس اقتراني واستثنائي **اقول** القياس اما ان يكون المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي و الثاني الاقتراني مثال الاول ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل او نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة **قال** فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقتراني له اعتباران احدهما بحسب مادته اعني مقدمتاه والثاني بحسب صورته اعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على اربعة اقسام كل قسم سموه شكلاً لان الحد الاوسط ان كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الاول كقولنا كل ج ب وكل ب ا و ان كان محمولاً فيهما فهو الثاني كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب وان كان موضوعاً فيهما فهو الثالث كقولنا كل ج ب وكل ج ا وان كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو الرابع كقولنا كل ج ب وكل د ج وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر الى المادة فله اعتباران ايضاً احدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتبار بالنظر الى الصورة البعيدة ينقسم الى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلناه والشرطي كقولنا كلما كان ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز او نقول كلما كان ج د ا ب وليس النتيجة اذا كان ه ز فج د او نقول كلما كان ا ب فج د وكلما كان ا ب فه ز او نقول كلما ا ب فج د وكلما كان ه ز فا ب **قال** وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة **اقول** مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر **قال** والثاني متصل ونانجه امران وكذا غيره

الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير
هذا الفن والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض لوضع للمجرد و

الحقيقي من المنفصل وفيه ضعف **اقول** الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان الاول ان تكون
مقدمته الشرطية متصلة وينتج منه قسمان احدهما استثناء عين المقدم لعين التالي والثاني
استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم والثاني ان تكون منفصلة وهو قسمان ايضا احدهما ان
يكون غير حقيقية والثاني ان يكون حقيقية وغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء
عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها
ايضا استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية
فانها تنتج اربع نتايج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي
لنقيض المقدم وبالعكس **قال** والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير
هذا الفن **اقول** يريد بالاخيرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم واعلم ان
تفاصيل هذه الاشياء وبيان شرايطها مذكورة في علم المنطق وانما انساق الكلام اليه ههنا
قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع
للمجرد والا تركب مما لا يتناهى **اقول** هذه المسئلة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل
قد ادعى ههنا ان التعقل والتجرد متلازمان يعني ان كل عاقل مجرد وبالعكس اما الاول
فاستدل عليه بعد ما تقدم بان التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما ان ينقسم او لا
والثاني هو المراد والاول بط لان انقسام المحل يستدعي انقسام الحال اذ الحال اما انه
يحل بتمامه في جزئي المحل او في احد جزئيه او لا يحل في شيء منه والاول يلزم منه الانقسام ان
كان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر او تعدد الواحد ان اتحد والثاني يفيد المط والثالث
خلاف الفرض فاذا ثبت ذلك فالجزآن اما ان يتشابها او يختلفا والاول يستلزم وجود المقدار
لما فرض مجردا والثاني يستلزم وجود ما لا يتناهى من الاجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في
المحل من الانقسامات الممكنة **قال** ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
اقول هذا دليل الحكم الثاني وهو ان كل مجرد عاقل وتقريره ان كل مجرد فانه يصح ان
يكون معقولا بالضرورة اذ العايق عن التعقل انما هو المادة لا غير وكلما صح ان يكون معقولا
وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وهو قطعي فاذن كل مجرد فانه يصح ان يقارن غيره فنقول
هذه الصحة اما ان تتوقف على ثبوت المجرد في العقل او لا والاول محال لان الثبوت في العقل
نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعه وهو بط بالضرورة والثاني هو المطلوب وهذا

الدليل

تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة

ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة فى التابع ومصححة للفعل بالنسبة ١٣٥
وتعلقها بالطرفين وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافى ولزوم احد المحالين لولاه

الدليل عندى فى غاية الضعف لان توقف امكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضى توقف الامكان على الوقوع اذ الامكان هنا عايد الى مقارنة المعقول للمعقول وهى غير والثبوت عايد الى مقارنة المعقول للعاقل وهى غيره فلا يلزم ما ذكر من المحال

المسئلة الثالثة والعشرون فى احكام القدرة

قال ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة فى التابع **اقول** لما فرغ من البحث عن العلم شرع فى البحث عن القدرة واشار بقوله ومنها اى ومن الكيفيات النفسانية لانها صفة قائمة بذوات الانفس واعلم ان الجسم من حيث هو غير مؤثر والا لتساوت الاجسام فى ذلك وانما يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما ان تؤثر مع الشعور او بدونه وعلى كلا التقديرين اما ان يتشابه التاثير او يختلف فالاقسام اربعة احدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة فى التاثير وهى القوة الفلكية الثانى المقترنة بالشعور المختلفة فى التاثير وهى القوة الحيوانية اعنى القدرة التى ياتى البحث عن احكامها الثالث الصفة المؤثرة غير المقترنة بالشعور المتشابهة فى التاثير وهى القوة الطبيعية الرابع غير المقترنة بالشعور المختلفة فى التاثير وتسمى النفس النباتية اذا عرفت هذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج اما الاول فلوجوب اقترانها بالشعور بخلاف الطبيعة واما الثانى فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة اعنى تاثيره من جنس تاثيرهما واما القدرة فان تاثيرها مضاد لتاثيرهما والى هذا اشار بقوله والمغايرة فى التابع **قال** ومصححة للفعل بالنسبة **اقول** القدرة صفة تقتضى صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فان القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب لزم المحال ويعنى بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل الى الفاعل وذلك لان الفعل صحيح فى نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل فى صحته الذاتية لان الامكان للممكن واجب اما نسبته الى الفاعل فجاز ان تكون معللة هذا هو الذى فهمناه من قوله بالنسبة **قال** وتعلقها بالطرفين **اقول** هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهى ان القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطاء لوقوع الفرق بين القادر والموجب **قال** وتتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافى ولزوم احد المحالين لولاه **اقول** هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعد يمكنه القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على اصل لهم سياتى بطلانه وهو ان العرض لا

انّ

بقي ثمّ المعتزلة استدلّوا على مقالتهم بوجوه ثلثة الاوّل انّ القدرة لو لم تتقدّم الفعل لزم تكليف
الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدّم مثله وبيان الملازمة هو انّ تكليف ما لا يطاق
قبيح فلو امكن للكافر تمكّناً من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق الثاني لو لم تكن القدرة
متقدّمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان
الملازمة انّ الحاجة الى القدرة انّما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وحالة الاخراج يستغني
عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع انّ الفعل انّما خرج بالقدرة والى هذا اشار المصنّف ره
بقوله والتنافي الثالث لو لم تكن القدرة متقدّمة لزم امّا حدوث قدرة الله تعالى او قدم الفعل
والقسمان محالان فالمتقدّم باطل والى هذا اشار بقوله ولزوم احد المحالين لولاه اي لولا التقدّم
هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن ان يكون قوله والتنافي اشارة الى دليل مغاير
للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو انّ القدرة لو قارنت الفعل وقد بيّنّا انّ القدرة تتعلّق
بالضدّين فيلزم حصول الضدّين معاً وهو تنافٍ ويكون قوله ولزوم احد المحالين من تتمّة هذا
الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدّين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم
احد المحالين امّا اجتماعهما مع تضادّهما وتنافيهما او ايجاب احدهما فيتقدّم على الآخر مع فرض المقارنة

قال ولا يتّحد وقوع المقدور مع تعدّد القادر **أقول** لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين
وهو ممّا قد اختلف فيه والدليل عليه انّه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكلّ واحد منهما عن كلّ
واحد منهما حال الحاجة اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلّق القادرين بمقدور واحد بان يكون
ذلك الشيء مقدوراً لكلّ واحد منهما وان لم يقع الّا باحدهما ولهذا قال ولا يتّحد وقوع المقدور
ولم يقل ولا يتّحد المقدور **قال** ولا استبعاد في تماثلها **أقول** ذهب قوم من المعتزلة الى
انّ القدرة مختلفة وبنوه على اصل لهم وهو انّه لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد والّا لامكن
اتّصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهو محال واذا ثبت امتناع اجتماع قدرتين
على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لانّ التماثل في المتعلّق يستلزم اتّحاد المتعلّق ونحن
لمّا جوّزنا تعلّق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل وح جاز وقوع التماثل فيها
كغيرها من الاعراض **قال** وتقابل العجز تقابل العدم والملكة **أقول** العجز عند الاوائل وجمهور
المعتزلة عدم القدرة عمّا من شأنه ان يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية
الى انّه معنى مضادّ القدرة لانّه ليس جعل العجز عدماً للقدرة اولى من العكس وهو خطأ فانّه

لا يلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الامر ولا من عدمها في نفس الامر ثبوت العجز معنى

قال ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل اقول الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لان القدرة تقتضي تساوي نسبتها الى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضا يغاير الفعل لانه قد يكون تكليفيا

المسئلة الرابعة والعشرون في الالم واللذة

قال ومنها الالم واللذة وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس اقول من الكيفيات النفسانية الالم واللذة والمرجع بها الى الادراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والالم ادراك المنافي فهما نوعان من الادراك يخصص كل واحد منهما باضافته الى الملايمة والمنافرة وهما امران يختلفان بالقياس الى الاشخاص اذ قد يكون الشيء ملايما لشخص ومنافرا لآخر قال وليست اللذة خروجا عن حال الطبيعة لاغير اقول نقل عن محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لانها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل الحال وهو غير جيد فانه اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا نلتذ بصورة نشاهدها من غير سابقة انتظار لها حتى لا نجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق قال وقد يستند الالم الى التفرق اقول للالم سببان احدهما تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالالم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلك بعض المتاخرين بان التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لان التفرق ليس عدما محضا فجاز التعليل به على ان التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انما هي سوء المزاج الثاني سوء المزاج المختلف لان الحمى يوجب الالم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لان سوء المزاج المتفق لا يقتضي التالم قال وكل منهما حسي وعقلي وهو اقوى اقول يريد قسمة الالم واللذة بالنسبة الى الحس والعقل وذلك لان جماعة انكروا العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها وهنا لم يتفقدانها بل هذه اللذة اقوى من اللذة الحسية ولهذا قد نترك اللذة الحسية لاجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وايضا فان الحس انما يدرك ظواهر الاجسام ولا تعلق له بالامور الكلية والعقل يدرك باطن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه اتم فتكون اللذة فيه اقوى

المسئلة الخامسة

ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم مع التقابل ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة فهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس

والعشرون في الارادة والكراهة قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم **اقول** من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم وذلك لان الارادة عبارة عن علم الحي او اعتقاده او ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه او ظنه او اعتقاده بما فيه من المفسدة هذا مذهب جماعة وقال آخرون ان الارادة والكراهة زايدتان على هذا مترتبان عليه لانا نجد من انفسنا ميلا الى الشيء او عنه مترتبا على هذا العلم وهو مغاير للشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه **قال** واحدهما لازم مع التقابل **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد احدهما يعني احد الامرين اما الارادة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين اعني الشيء وضده وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الاكثر اليه وذهب قوم الى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل ان يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان احدهما لازم للعلم قطعا اذ المعلوم اما ان يشتمل فعله على نوع من المصلحة او على نوع من المفسدة فاحد الامرين لازم لكن لا يلزم احدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه **قال** ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره **اقول** الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لان الارادة ان كانت لنفس فعل الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضي تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الافعال في وقت خاص دون غيره من ساير الاوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا تؤخذ بهذا المعنى **قال** وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة **اقول** الارادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لان اختلاف المتعلقات يقتضي تغاير المتعلقات اما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب ان يكون موجودا فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين **قال** فهذه الكيفيات تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا **اقول** هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسر الحيوة بانها صفة تقتضي الحس والحركة وزادها ايضاحا بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا ليخرج عنه حيوة واجب الوجود فانها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضي الحس

والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا.

العلم

او الكراهة

فلا بدّ من البنية ونفتقر الى الروح وتقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد

والحركة قال فلا بدّ من البنية اقول هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فان ذلك مما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوّزوا وجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان قال وتفتقر الى الروح اقول الحيوة تفتقر الى الروح وهي اجسام لطيفة متكوّنة من بخارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحيوة اليها ظاهرة قال وتقابل الموت تقابل العدم والملكة اقول الموت هو عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابلة العدم والملكة وذهب ابو علي الجبائي الى انه معنى وجودي يضادّ الحيوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لان الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدّر وجوديا

المسئلة السادسة والعشرون في باقي الكيفيات النفسانية قال

ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اقول الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ اما الصحة فقد حدّها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة والمرض حال او ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال او الملكة فكذا المرض لكن اجناس المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وان كان هو اتصاف البدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء التركيب عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة قال والفرح والغم اقول الفرح احد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على افضل احواله في الكم والكيف والفاعل يتخيل الكمال واضداد هذه اسباب للغم قال والغضب والحزن والهم والخجل والحقد اقول هذه ايضا من الاعراض النفسانية واعلم ان جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح اما الى داخل او خارج ان كانت كثيرة فكما في الفزع او قليلة فكما في الحزن والثاني اما دفعة فكما في الغضب او يسيرا يسيرا فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك الى جهتين دفعة واحدة اذا كان العارض يلزمه عارض كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانيا و

والاملكة

والاول

والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدايرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة

يغير في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته **المسئلة السابعة والعشرون** في الكيفيات المختصة بالكميات **قال** والمختصة بالكمية اما المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة او المنفصلة كالزوجية والفردية **اقول** لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية اولا وبالذات وللجسم ثانيا وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل اما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحنا والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما المنفصل فقد يعرض له ايضا انواع اخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما **قال** فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدايرة **اقول** رسم ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر خط يصل بين نقطتين لان كل نقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم وهو اقصرها اذا عرفت هذا فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدايرة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين اثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الاوضاع نفوها والباقون اثبتوها وهو الحق لان الدايرة المحسوسة موجودة فاذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي عند المحيط الى جزء اخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء ازلناه وان كان لنقصان جزء ملأناه به وان كان لنقصان اقل من جزء او لزيادة اقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل ايضا **قال** والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما **اقول** انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما واتحاد الموضوع ممتنع ليس بواحد اذ المستقيم يستحيل ان ينقلب الى المستدير وبالعكس وايضا فان المستقيم قد يكون وترا لقسي غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير واذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه امران احدهما ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير والثاني ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير **قال** والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة **اقول** ذكر القدماء ان الشكل ما احاط به حد واحد

او حدود

الثّالث المضاف وهو حقيقي ومشهوريّ ويجب فيه الانعكاس والتّكافؤ بالفعل او بالقوّة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهنيّ والّا تسلسل ولا ينقطع تعلّق الاضافة بذاتها

مبحث المضاف

او محدود والتّحقيق انّه من باب الكيف وانّه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحدّ الواحد او الحدود به كالكريّة والتّربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة واذا اعتبر الشّكل واللّون معًا حصلت الخلقة **قال الثّالث المضاف اقول** لمّا فرغ من البحث عن الكيف واقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثّالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلّها نسبيّة وهو قسيم مقابل لما تقدّم من المقولات وفي هذا القسم مسائل **المسئلة الاولى** في اقسامه **قال** وهو حقيقيّ ومشهوريّ **اقول** المضاف قد يقال لنفس الاضافة اعني العارضة للشّيء باعتبار قياسه الى غيره كالابوّة والبنوّة ويقال له المضاف الحقيقي فانّه لذاته يقتضي الاضافة وغيره انّما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذّات الّتي عرضت لها الاضافة بالفعل كالاب والابن ويسمّى المضاف المشهوريّ وقد يقال للذّات نفسها مضافًا مشهوريًّا باعتبار كونها معروضة للاضافة **المسئلة الثّانية** في خواصه **قال** ويجب فيه الانعكاس والتّكافؤ بالفعل او بالقوّة **اقول** هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره احدهما وجوب الانعكاس فانّه كما انّ الاب اب للابن فكذا الابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة كلّ واحد منهما الى صاحبه من حيث كان مضافًا اليه كما مثّلناه فان لم تراع هذه الحيثيّة لم يجب الانعكاس كما تقول الاب ب للانسان الثّانية التّكافؤ في الوجود بالفعل او بالقوّة والمتقدّم مصاحب للمتاخّر ذهنًا **قال** ويعرض للموجودات اجمع **اقول** المضاف الحقيقيّ يعرض لجميع الموجودات كما يقال الواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال للنّوع من الجوهر انّه اب وابن وغيرهما ويقال للخطّ طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف احسن وابرد وللمضاف الاقرب والابعد وللاين اعلى واسفل وللمتى اقدم واحدث وللوضع اشدّ انتصابا وانحناء وللملك اكسى واعرى وللفعل اقطع واصرم وللانفعال اشدّ تسخّنًا وتقطّعًا **المسئلة الثّالثة** في انّ الاضافة ليست ثابتة في الاعيان **قال** وثبوته ذهنيّ والّا تسلسل ولا ينقطع تعلّق الاضافة بذاتها **اقول** اختلف العقلاء ههنا فذهب قوم الى انّ الاضافة ثابتة في الاعيان لانّ فوقيّة السّماء ليست عدمًا محضًا ولا امرًا ذهنيًّا غير مطابق وقال آخرون انّها عدميّة في الاعيان ثابتة في الاذهان وهو اختيار المصنّف واكثر المحقّقين والدّليل على ذلك وجوه ذكرها المصنّف احدها انّ الاضافة لو كانت ثابتة في الاعيان لزم التّسلسل لانّ حلولها في المحلّ اضافة اخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلًّا

كالقرب والبعيد ٢

ولتقدم وجودها عليه وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد

فلولا ذلك لوجب التسلسل واجاب الشيخ ابو علي بن سينا عن هذا بان قال يجب ان يرجع في حل
هذه الشبهة الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس الى غيره
فكل شئ في الاعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس الى غيره فذلك الشئ من المضاف و
لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الاعيان موجود ثم ان كان في المضاف
ماهية اخرى فينبغي ان تجرد ما له من المعنى المقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى
المقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو مقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولا
بالقياس الى غيره بسبب شئ غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشئ هو الاضافة
بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات واما كون
هذا المعنى لمضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة في الاب امر زايد
على ذات الاب وذلك الموجود امر مضاف ايضا فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و
كل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف
لذاته والكون ابوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمط لان التسلسل الذي
الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافا باضافة اخرى حتى تنقسم الاشياء
الى ما هو مضاف بذاته والى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالابوة
يفتقر الى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها في ذلك المحل اضافة لها الى ذلك المحل تستدعي محلا
وحلولا ويتسلسل والى هذا اشار المصنف بقوله ولا يندفع بتعلق الاضافة بذاتها اي تعلق
الاضافة بالمضاف اليه بذاتها لا باضافة اخرى **قال** ولتقدم وجودها عليه **اقول**
هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية
لشاركت الموجودات في الوجود وامتازت عنها بخصوصية فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية
اضافة سابقة على وجود الاضافة فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو مح والضمير في عليه
يرجع الى وجودها ويحتمل عوده الى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة
لزم تقدمها على محلها لان وجود محلها صفة له فاتصافه به نوع اضافة سابق على وجود
الاضافة واعادة الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره **قال** وللزم عدم التناهي في كل مرتبة
من مراتب الاعداد **اقول** هذا وجه ثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان
لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى لان الاثنين

وتكثّر صفاته تعٰ ويخصّ كلّ مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق امّا باعتبار زايد اولا الرّابع الاين وهو النّسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق

مثلاً له اعتبار بالنّسبة الى الاربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة التّضعيف والى السّتة و يعرض له بحسبه اضافة الثّلثيّة وهكذا الى ما لايتناهى وهو محال امّا اوّلا فلما بيّنا من امتناع وجود ما لايتناهى مطلقا وامّا ثانيا فلانّ تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتّبة في الوجود باعتبار تقدّم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لاتتناهى دفعة مترتّبة وهو محال اتّفاقا وامّا ثالثا فلانّ وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لايتناهى من الاعداد دفعة مع ترتّبها وكلّ ذلك ممّا برهن على استحالته **قال** وتكثّر صفاته تعٰ

اقول هذا وجه رابع وتقريره انّ الاضافات لو كانت وجوديّة لزم وجود صفات الله تعالى متكثّرة لاتتناهى لانّ له اضافات لاتتناهى وذلك محال

المسئلة الرّابعة في باقي مباحث الاضافة

قال ويخصّ كلّ مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق امّا باعتبار زايد اوّلا **اقول** المضاف المشهوري كالاب يعرض له مضاف حقيقي كالابوّة وكذا الابن يعرض له البنوّة فكلّ مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولايمكن ان يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهوريين لامتناع قيام عرض واحد بمحلّين واذا كان كلّ مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابوّة والبنوّة والاتفاق كالاخوّة والجوار ثمّ انّ هذا المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري امّا باعتبار زايد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فانّ في العاشق هيئة مدركة وفي المعشوق هيئة يتعلّق بها الادراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزايد وقد يكون الزّايد في احدهما كالعالم المضاف الى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لايكون باعتبار زايد كالمتيامن والمتياسر فانّهما يتضايفان لا لاجل صفة زايدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام

المسئلة الخامسة في مقولة الاين

قال الرّابع الاين وهو النّسبة الى المكان **اقول** لمّا فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الاين وهو نسبة الشّيء الى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة شيء الى مكانه الخاصّ به وغير حقيقي وهو نسبته الى مكان عامّ كقولنا زيد في الدّار وهذه النّسبة مغايرة للوجود ولكلّ واحد من الجسم والمكان ولاتقبل الشّدّة والضّعف **قال** وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسّكون والاجتماع والافتراق **اقول** انواع الكون عند المتكلّمين اربعة الحركة والسّكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتان باعتبار انضمامه الى الغير من

تقسيم اقسام المضاف



الاجسام

 فالحركة كمال اوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة او حصول الجسم في مكان بعد آخر ووجودها ضروري ويتوقف على المتقابلين والعلّتين والمنسوب اليه والمقدار وفما منه وما اليه قد يتحدان محلاً

الاجسام **قال** فالحركة كمال اوّل لما بالقوّة من حيث هو بالقوّة او حصول الجسم في مكان بعد آخر **اقول** هذان تعريفان للحركة الاوّل منهما للحكماء والثاني للمتكلّمين امّا التعريف الاوّل فاعلم انّ الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثمّ انّ حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال ايضاً للجسم في تلك الحال بالقوّة في المكان الثاني لكنّ الحركة اسبق الكمالين فالحركة كمال اوّل لما بالقوّة اعني الجسم الذي هو بالقوّة في المكان الثاني وانّما قيّد فاه بقولنا من حيث هو بالقوّة لانّ الحركة تفارق ساير الكمالات بانّ جميع الكمالات اذا حصلت خرج ذو الكمال من القوّة الى الفعل وهذا الكمال من حيث انّه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوّة وامّا الثاني فانّ المتكلّمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الاوّل لانّ الجسم لم يتحرّك بعد ولا واسطة بين الاوّل والثاني والّا لم يكن ما فرضناه ثانياً بثان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير **قال** ووجودها ضروري **اقول** اتّفق اكثر العقلاء على انّ الحركة موجودة وادّعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون واتباعه قالوا انّها ليست موجودة و استدلّوا على ذلك بوجوه احدها انّ الحركة لو كانت موجودة لكانت امّا منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل او غير منقسمة فيلزم تركّبها من الاجزاء التي لا تتجزّى واللازمان باطلان الثاني انّ الحركة ليست هي الحصول في المكان الاوّل لانّ الجسم حينئذ لم يتحرّك بعد ولا في المكان الثاني لانّ الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لامتناع تحقّق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة الثالث انّ الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة الحكم الضروري فلا تكون مسموعة **قال** ويتوقّف على المتقابلين والعلّتين والمنسوب اليه والمقدار **اقول** وجود الحركة يتوقّف على امور ستّة احدها ما منه الحركة والثاني ما اليه الحركة اعني مبدء الحركة ومنتهاها والظاهر انّ مراده بالمتقابلين هذان لانّ المبدء والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد الثالث ما به الحركة وهو السبب والعلّة الفاعلية لوجودها الرابع ما له الحركة اعني الجسم المتحرّك وهو العلّة القابليّة وهذان هما المرادان بقوله والعلّتين الخامس ما فيه الحركة اعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع الى نوع والظاهر انّه المراد بقوله والمنسوب اليه اذ المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعيّة السادس الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فانّ الزمان مقدار الحركة **قال** فما منه وما اليه قد يتحدان محلاً

وقد يتضادّان ذاتاً وعرضاً ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال لأن له ولو اتّحدت العلّتان انتفى المعلول وعمّ

وقد يتضادّان ذاتاً وعرضاً **اقول** ما منه وما اليه قد يكون محلّهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة فى الحركة المستديرة فانّها بعينها مبدء للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين وقد يتغاير محلّهما كالحركات المستقيمة ثمّ قد يتضادّ المحلّ فى المتكثّر امّا ذاتاً كالحركة من السّواد الى البياض او عرضاً كالحركة من اليمين الى الشّمال **قال** ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال لأن له **اقول** الّذى فهمناه من هذا الكلام انّ لكلّ واحد ممّا منه وما اليه اعتبارين احدهما بالقياس الى ما يقال له اعنى ذا المبدء وذا المنتهى والثّانى بقياس كلّ واحد الى صاحبه فالأوّل قياس التّضايف والثّانى قياس التضادّ وذلك لانّ المبدء لا يضايف المنتهى لانفكاكهما تصوّراً بل يضايف ذا المبدء فانّ المبدء مبدء لذى المبدء وامّا اعتبار المبدء الى المنتهى فانّه مضادّ له اذ ليس مضايفا ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدماً وملكة فلم يبق الّا التضادّ وهذان الاعتباران اعنى التّضايف والتّضادّ متقابلان واعلم انّ ههنا اشكالاً وهو ان يقال الضّدّان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدء والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد الجواب انّ الضدّين قد يجتمعان فى جسم واحد اذا لم يكن الجسم موضوعاً قريباً لهما وحال المبدء والمنتهى هنا كذلك وان موضوعهما الاطراف فى الحركات المستقيمة وتلك متغايرة بقى ان يقال هذا لا يتأتّى فى الحركات المستديرة وقد نبّه المصنّف على ذلك بقوله قد يتّحدان محلّاً فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدء وبالعكس فافهم **قال** ولو اتّحدت العلّتان انتفى المعلول **اقول** قد بيّنا انّه يريد بالعلّتين هنا الفاعليّة اعنى المحرّك والقابليّة اعنى المتحرّك وادّعى تغايرهما على معنى انّه لا يجوز ان يكون الشّيء محرّكاً لنفسه بل انّما يتحرّك بقوّة موجودة امّا فيه كالطّبيعة او خارجة عنه لانّه لو تحرّك لذاته لانتفت الحركة اذ بقاء العلّة يستلزم بقاء المعلول فاذا فرضنا الجسم لذاته علّة للحركة كان علّة لاجزائها فيكون كلّ جزء منها باقياً ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الاوّل منها يقتضى ان لا يوجد الثّانى لامتناع اجتماع اجزائها فى الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة هف والى نفى الحركة اشار بقوله انتفى المعلول **قال** وعمّ **اقول** هذه حجّة على انّ الفاعل للحركة ليس هو القابل اعنى نفس الجسميّة وتقريره ان نقول الاجسام متساوية فى الماهيّة فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكلّ جسم فكان كلّ جسم متحرّكاً هف ثمّ انّ الجسميّة ان اقتضت الحركة الى جهة معيّنة لزم حركة كلّ الاجسام اليها وهو باطل بالضّرورة وان كان الى جهة غير معيّنة انتفت الحركة

وكذا المنتهى ١٢

ثانية ١٢

المختلفة

 بخلاف الطبيعة المستلزمة في حال ما والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القاذورة المكبوبة عليه وتصدّع الآنية عند الغليان

واشار الى هذا الدليل بقوله وعمّ اي عمّ ما فرضناه معلولاً وهو الحركة اما مطلقا او الى جهة معيّنة على ما قرّرناه لوجهين منه **قال** بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبايع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها الحركة الى جهة معيّنة بخلاف غيرها والى هذا اشار بقوله المختلفة وايضا الطبيعة لم نقل انها مطلقا علّة للحركة والا لزم المحال بل انما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي اما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة واليه اشار بقوله المستلزمة في حال ما **قال** والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها **اقول** يريد بالمنسوب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدّم تفسيره والحركة تقع في اربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والاين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك اما الجوهر فقسمان بسيط ومركّب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركّب تعدم بعدم احد اجزائه فلا يقع فيه حركة اذ المتحرك باق حال الحركة والمركّب ليس بباق حال الحركة فلا تقع فيه حركة ايضا **قال** والمضاف تابع **اقول** المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لانه ابدا تابع لغيره فان كان متبوعه قابلا للاشتداد والضعف قبلهما هو والا فلا **قال** وكذا متى **اقول** وذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للاشياء بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كمّ او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدّل **قال** والجدة دفعة **اقول** مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لانا قد بيّنا انها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة **قال** ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال **اقول** هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لان الانتقال من التبرد الى التسخن ان كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة اذ التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل تمامه كان الجسم في حال واحد اعني حال الحركة متوجها الى كيفيتين متضادتين هف **قال** ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القاذورة المكبوبة عليه وتصدّع الآنية عند الغليان **اقول** لما بيّن ان الحركة تقع في اربع مقولات وابطل وقوعها في الزائد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتداء بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والثاني

وحركة اجزاء المغتذى فى جميع الاقطار على التناسب وفى الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما

النمو والذبول اما الاول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار امر زايد على الجسم وان الجسم قابل للانتقال من نوع منه الى نوع اخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين الاول ان القارورة اذا كبت على الماء فان كان بعد المص دخلها الماء والا فلا مع ان الخلاء والملاء فى الباب بين واحد فلم ذلك الا لان الهواء المختص بداخل القارورة له مقدار طبيعى وبسبب المص يخرج شئ من الهواء فيكتسب الباقى لضرورة امتناع الخلاء مقدارا اكبر غير طبيعى فاذا كبت القارورة على الماء داخلها الماء فعاد الهواء الى مقداره الطبيعى لوجود المستخلف عن الهواء الخارج بالمص الثانى ان الانية اذا ملئت ماء وشد راسها شدا محكما وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار لعدم التثقب فى الانية فبقى ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندى فى هذين الوجهين نظر وان افاد الظن **قال** وحركة اجزاء المغتذى فى جميع الاقطار على التناسب **اقول** هذا هو الاعتبار الثانى وهو الحركة فى الكم باعتبار النمو واعلم ان النامى يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل اذا داخلت اجزاء المزيد عليه وتشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقد يشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وذلك لان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الاصل واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة فى نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك الاجزاء الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه الى الزيادة فيكون ذلك فى الحقيقة نموا فى اللحم لكن المسمى باسم النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية **قال** وفى الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما **اقول** لما فرغ من البحث عن الحركة فى الكم شرع فى البحث فى الكيف اعنى الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فانه يقضى بصيرورة الماء البارد حارا على التدريج وبالعكس وكذا فى الالوان وغيرها من الكيفيات المحسوسة واعلم ان الآراء لم تتفق على هذا فان جماعة من القدماء انكروا الاستحالة وافترقوا فى الاعتذار عن الحرارة المحسوسة فى الماء الى فرقتين احدهما ذهب الى ان فى الماء اجزاء نارية كامنة فيه فاذا ورد عليه من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس والثانى ذهب الى ان الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله

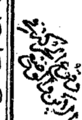
المحقق واهل القارورة نخ

هو

عن الحركة

وفي الاين والوضع ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين التضاد

فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فان الحس يكذبهما اما الاول فلان الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثاني فلانا نشاهد جبلا من كبريت يقرب منه نار صغيرة فيحترق مع انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يفي الجبل ويغلب عليه حسا **قال** وفي الاين والوضع ظاهر **اقول** وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام ابي نصر الفارابي وقوعها فيه واعلم ان الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار اخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع **قال** ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل **اقول** الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة الى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بامور ستة والمقتضي لوحدتها انما هو ثلثة منها لا غير الاول وحدة الموضوع وهو امر ضروري في وحدة كل عرض لاستحالة قيام العرض بمحلين واليه اشار بقوله والمحل الثاني وحدة الزمان وهو كذلك ايضا لاستحالة اعادة المعدوم بعينه واليه اشار بقوله المقدار الثالث وحدة المقولة التي فيها الحركة فان الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف واين واليه اشار بقوله والقابل ويحتمل ان يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فان المتحرك بقوة مسافة اذا تحرك باخرى قبل انقطاع فعل الاولى اتحدت الحركة واذا اتحدت الاشياء الثلثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فان المتحرك من مبدء واحد قد ينتهي الى شيئين والمنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدء اين **قال** واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف **اقول** اذا اختلف احد الامور الثلثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضا الصاعدة ضد الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لان الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظر ذكرناه في كتاب الاسرار **قال** وتضاد الاولين التضاد **اقول** من الحركات ما هو متضاد وهي الداخلة تحت جنس اخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لامكان صعود الحجر والنار ولا



ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما

انضف بالمقابل ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الى الميلين

تضاد الحركة لضد الصعود من الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لاتحاد المسافة فيهما فلم يبق الا ما منه وما اليه واليه اشار بقوله وتضاد الاولين لتضاد اي وتضاد الاولين يقتضي التضاد وعنى بالاولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين

قال لا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اقول الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطوء وبانقسام المتحرك فانها عرض حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسما وبانقسام ما فيه اعني المسافة فان الحركة الى منتصفها نصف الحركة الى منتهاها ولا مدخل للمتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر قال ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية اقول يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف اخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطوء ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين الاول ان هذه الكيفية واحدة وانما تختلف بالقياس الى غيرها فما هو سريع بالنسبة الى شيء قد يكون بطيئا بالنسبة الى غيره الثاني انا نقسم الجنس الواحد من الحركة الى الصاعد والهابط مثلا ونقسمه ايضا الى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احدهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان اولا لذلك الجنس وقد تبين ان الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة قال وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انضف بالمقابل اقول اعلم ان المتكلمين ذهبوا الى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطوء والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطوء الى تخلل السكنات بل اسندوه الى الموانع الخارجية كالملأ في الحركات الطبيعية والى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لانه لو كان تخلل السكنات سببا للبطوء لما احس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة للبطوء لما تقدم في مسئلة الجزء الذي لا يتجزى قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الى الميلين اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين فان بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة على خطين احدهما متصل بالآخر على غير الاستقامة والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى الى المبدء وانما وجب السكون بينهما لان لكل حركة

الذي

الحاصلة

علة

(١٥٠) والسّكون حفظ النّسب فهو ضدّ يقابل الحركتين وفي غير الأين حفظ النّوع ويتضادّ لتضادّ ما فيه ومن الكون طبيعيّ وقسريّ وارادىّ

علّة تقتضي اتّصال الجسم الى المطر والوصول موجود انّا فعلّته كذلك وهذا الآن الّذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو ان الميل الّذي يقتضي المفارقة لاستحالة اجتماع الميلين ولا يتّصل الآنان فلابدّ من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكناً فيه وهو المطر **قال** والسّكون حفظ النّسب فهو ضدّ

اقول اختلف النّاس في تحقيق ماهيّة السّكون وانّها هل هي وجوديّة او عدميّة فالمتكلّمون على الاوّل فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيّز واحد اكثر من زمان واحد والحكماء على الثّاني قالوا انّه عدم الحركة عمّا من شانه ان يتحرّك والمصنّف اختار قول المتكلّمين وهو انّه وجوديّ وانّ تقابله للحركة تقابل الضدّية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النّسب بين الاجسام الثّابتة على حالها **قال** يقابل الحركتين **اقول** يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان احدهما انّه اشارة الى الصّحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من انّ المقابل للحركة هو السّكون في مبدء الحركة لا منتهاها او انّ السّكون مقابل للحركة من مكان السّكون واليه والحقّ هو الاخير لانّ السّكون ليس عدم حركة خاصّة والّا لكان المتحرّك الى جهة ساكناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كلّ حركة ممكنة في ذلك المكان احتجّ الاوّلون بانّ السّكون في النّهاية كمال للحركة وكمال الشّيء لا يقابله والجواب انّ السّكون ليس كمالاً للحركة بل للمتحرّك الثّاني من المعنيين انّ السّكون ضدّ يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لانّه لمّا بيّن انّ السّكون عبارة عن حفظ النّسب وكان حفظ النّسب ممّا يتمّ ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب ان يكون السّكون مقابلاً للحركة المستقيمة والمستديرة معاً لانتفاء حفظ النّسب فيهما **قال** وفي غير الاين حفظ النّوع **اقول** لمّا بيّن انّ السّكون عبارة عن حفظ النّسب وكان ذلك انّما يتحقّق في السّكون في المكان لكن ليس كلّ سكون في مكان فوجب عليه ان يفسّر السّكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النّوع في المقولة الّتي تقع عنها الحركة **قال** ويتضادّ لتضادّ ما فيه **اقول** قد يعرض في السّكون التّضادّ كما يعرض في الحركة فانّ السّكون في المكان الاعلى يضادّ السّكون في المكان الاسفل فعلّة تضادّه ليست تضادّ السّاكن ولا المسكّن ولا الزّمان كما تقدّم في الحركة ولا تعلّق له بما منه وما اليه فوجب ان تكون علّة تضادّه هو تضادّ ما فيه **قال** ومن الكون طبيعيّ وقسريّ وارادىّ **اقول** الكون يريد به ههنا الجنس الشّامل للحركة والسّكون كما اصطلح عليه المتكلّمون وقسمه الى اقسام ثلثة وذلك لانّه عبارة عن حصول الجسم في الحيّز وذلك الحصول قد بيّنّا انّه لا يجوز اسناده الى ذات الجسم فلابدّ من قوّة تستند اليه وتلك القوّة امّا ان تكون مستفادة من الخارج

وهي

فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا تكون دورية وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف و طبيعي السكون

وهي القسرية او لا وهي الطبيعية ان لم تقارن الشعور والارادية ان قارنته **قال** فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي **اقول** الطبيعة امر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بامر غير طبيعي ويفتقر في الرد اليه الى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعيا اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن واما في الكم فكالذابل بالمرض **قال** ليرد الجسم اليه فيقف **اقول** غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع اذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير فاذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية **قال** فلا تكون دورية **اقول** هذا نتيجة ما تقدم فان الحركة الطبيعية تطلب سكونا في الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظ واعلم ان الحركة الطبيعية قد بينا انها انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية و لتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فاذا حركت الطبيعة الجسم الى نقطة معينة كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فاذا وصل الجسم الى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا هربت عما طلبته بالطبيعة **قال** وقسريتها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف **اقول** الحركة القسرية اما ان تكون مع ملازمة المحرك او مع مفارقته والاول لا اشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور ان المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الامور الخارجية والطبيعة المقاومة وكلما ضعفت القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة الى ان تفنى تلك القوة بالكلية وعندي هنا اشكال فان الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية اذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها الى علة كافتقار الحركة والاقرب هنا ان يبعث في المتحرك الى المحرك ثلثة امور الحركة القسرية والميل القسري وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فتبطل القوة القسرية بالكلية **قال** وطبيعي السكون

المقاومة

 يستند الى الطبيعة مطلقا وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر

يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** السكون منه طبيعى كاستقرار الارض فى المركز ومنه قسرى كالحجر الواقف فى الهواء ومنه ارادى كسكون الحيوان بارادته فى مكان ما والطبيعى من السكون فانه يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية المستندة الى الطبيعة لا مطلقا بل عند مقارنتها امر غير ملائم **قال** وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر الى الاسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى اذا اختلفتا فى المقصد فان حركة كل واحد من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن اذا نظر الى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها فى محل متحرك بالعرض حصل لها تركيب ثم ان كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة الى الامور الثابتة وان فضلت احدهما الاخرى حصل لها حركة بقدر فضل احدهما على الاخرى وهذا انما يكون فى متحرك يتحرك بالعرض اذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين الى جهة او جهتين **قال** ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور **اقول** الذى خطر لنا فى تفسير هذا الكلام الرد على ابى هاشم حيث قال ان حصول الجسم فى المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذى جعل علة فى الحصول اما ان يوجد قبل الحصول اولا فان كان الثانى لزم الدور وان كان الاول فاما ان يقتضى اندفاع الجسم الى مكان ما فهو الميل وهو ثابت والا لم يكن علة **المسئلة السادسة** فى المتى **قال** الخامس المتى وهو النسبة الى الزمان او طرفه بالحصول فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن مقولة الاين شرع فى البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشئ الى الزمان او طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقى وهو الذى لا يفضل عن كون الشئ كالصيام فى النهار واما غير حقيقى كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقى و الاين الحقيقى فى النسبات ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الاين الحقيقى **قال** والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر **اقول** الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتاخر وتتقدر باعتبارها فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لاجزائها تقدم وتاخر باعتبار تقدم بعض اجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصلة فى الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل فى المتاخر منها وكذلك الحاصل فى المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل فى متاخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة ان الحركة فى المسافة يجامع المتاخر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة تعدد عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وعددها من حيث التقدم و التاخر

العارضان لها باعتبار آخر

قسرا

مقدار الحركة من حيث التقدم

من المتقدم من

وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج وحدوث العالم يستلزم حدوثه السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف

التأخر العارضان لها باعتبار المسافة لا باعتبار الزمان والا لزم الدور والى هذا اشار بقوله باعتبار اجزاء باعتبار اخر مغاير لاعتبار الزمان **قال** وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها **اقول** هذه المقولة التي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالاجسام التي يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة **قال** ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه **اقول** الذي فهمناه من هذا الكلام امران احدهما ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر الى الزمان لانه متاخر عن المتغيرات لانه مقدارها وهي متاخرة عن المتغيرات التي هي معروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور والثاني ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين احدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا يفتقر الى الزمان والا لزم التسلسل **قال** والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج **اقول** الطرف يعني به الآن فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رح من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لان عدم الشيء قد يكون في آن كالاجسام وغيرها من الاعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين الاول ان يكون التقدم على التدريج كعدم الحركة والثاني ان يكون لا على التدريج كالمماسة وكعدم الآن **قال** وحدوث العالم يستلزم حدوثه **اقول** قد بينا فيما تقدم ان العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والاوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه

المسئلة السابعة في الوضع

قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين **اقول** الوضع من جملة الاعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة للاجزاء ونسبة الى الامور الخارجية مثل كون راس القائم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياما والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية **قال** وفيه تضاد وشدة وضعف **اقول** قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف

تفسير الزمان

بحث الوضع

لها ٢

 السابع الملك وهو نسبة التملك الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجود الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا

استلزامه لاستحالة الدور والتسلسل

ومتغايرتان على موضوع واحد فتكونان متضادتين وقد يقع فيه ايضا شدة وضعف فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف **المسئلة الثامنة** في الملك **قال** السابع الملك وهو نسبة التملك **اقول** قال ابو علي ان مقولة الملك لم احصلها الى الآن ويشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حاوله او لبعض اجزائه كالتسلح والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه واما المصنف فانه حصل هذه المقولة وبين انها عبارة عن نسبة التملك قال رح ولخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك **المسئلة التاسعة** في مقولتي الفعل والانفعال **قال** الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل **اقول** هاتان مقولتان ذهب الاوائل الى انهما ثابتان عينا وهما عبارتان عن تاثير الشيء في غيره والتاثر عنه ما دام التاثير والتاثر موجودين واذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعال فان الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر **قال** والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل **اقول** المصنف ذهب هنا الى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الاوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عينا والا لزم التسلسل ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فلتلك العلة نسبة التاثير اليهما ولهما نسبة التاثر عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا الى ما لا يتناهى

المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده تعالى



قال المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل **اقول** يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان افعاله وآثاره وابتدأ باثبات وجوده لانه الاصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل او دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع اشار اليه في الكتاب العزيز بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وهو استدلال لمي والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل او دار وان كان قديما ثبت المطلوب لان القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة انما تمشي بالطريقة الاولى فلهذا اختارها المصنف على هذه **الفصل**

الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في انه تعالى قادر مختار **قال** الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب **اقول** لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتداء بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا ان العالم حادث فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه او قدمه فما فرضناه حادثا هف العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم اما قدم العالم وقد فرضناه حادثا او حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار **قال** والواسطة غير معقولة **اقول** لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه التخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على ان الواجب مختار بل جاز ان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته لمعلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لانا قد بينا حدوث العالم بجملته واجزائه والمعنى بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول **قال** ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان المؤثر اما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية او لا فان كان الاول كان وجود الاثر عنه واجبا والا افتقر ترجيحه الى مرجح زايد فلا تكون الجهات باسرها موجودة هف او لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعا لجميع الجهات استحال صدور الاثر عنه وح لا يمكن تحقق القادر ولانه على تقدير حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فلا يتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب ان الاثر يعرض له نسبتا الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بان يكون المؤثر المختار ماخوذا مع قدرته التي تستوي طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيته الذي يرجح احد طرفيه وح يجب الفعل بعدهما نظرا الى وجود الداعي والقدرة ولا تنافي بين هذا الوجوب وبين الامكان نظرا الى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما اذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجبا من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمة لاكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لمرجح **قال** واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم **اقول** هذا جواب عن سؤال اخر وتقريره ان نقول الاثر اما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدورا او معدوم وما ممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب ان الاثر معدوم حال حصول القدرة

 وانتفاء الفعل ليس فعل الضد وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة والاحكام والتجرد واسناد كل شيء اليه دلائل العلم

ولا نقول ان القدرة حال عدم الاثر تفعل الوجود في تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا ايقاع الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لانه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال واذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لانا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال **قال** وانتفاء الفعل ليس فعل الضد **اقول** هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود اما بيان المقدمة الاولى فلان الفعل يستدعي الوجود والامتياز وهما ممتنعان في المعدوم واما الثانية فلانكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك واذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل فليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد **قال** وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة **اقول** يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف المتكلمين في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لان الواحد لا يتعدد اثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا الى ان الخير من الله تعالى والشر من الشيطان لان الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا الى ان الخير من النور والشر من الظلمة والنظام الى ان الله تعالى لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة ذهب البلخي الى ان الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وذهب الجبائيان الى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير ان يريد الله احداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق والى هذا اشار المصنف بقوله وعمومية العلة اي الامكان تستلزم عمومية الصفة اعني القدرة على كل مقدور والجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلهما فلم لا يجوز اسنادهما الى شيء واحد وايضا الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيرا بالقياس الى شيء وشرا بالقياس الى آخر وصح اسنادهما الى ذات واحدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافي الامكان الذاتي المقتضي لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع للقادر الآخر على ايجاده **المسئلة الثانية** في انه تعالى عالم **قال** والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم **اقول** لما فرغ من بيان كونه تعالى قادرا شرع في بيان كونه تعالى عالما وكيفية علمه واستدل على

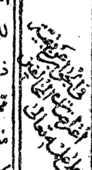
اكثر الناس

كونه تعالى عالماً بوجوه ثلثة الاول منها للمتكلمين والآخران للحكماء الوجه الاول انه تعالى فعل الافعال
المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم اما المقدمة الاولى فحسية لان افعاله اما فلكي او عنصري وآثار
الحكمة والاتقان فيهما مشاهد واما الثانية فضرورية لان الضرورة قاضية بان غير العالم يستحيل
منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى الوجه الثاني انه تعالى مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره
اما الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها ياتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم
ولا جسماني واما الكبرى فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل
لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته واما ان كل مجرد عالم بغيره
فلان كل مجرد امكن ان يكون معقولاً وكل ما يمكن ان يكون معقولاً وحده امكن ان يكون معقولاً مع
غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير اما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لان المانع من
التعقل انما هو المادة لا غير واما صحة المقارنة في المعقولية فلان كل معقول فانه لا ينفك عن الامور
العامة واما ثبوت المنافية فلان امكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل
لانه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان
التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتب العقلية الوجه الثالث كل موجود سواء ممكن على
ما ياتي في باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند الى الواجب اما ابتداء او بوسايط على ما تقدم
قد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم
بغيره **قال** والاخير عام **اقول** الوجه الاخير من الادلة الثلثة الدالة على كونه تعالى عالماً تدل
على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواء ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالماً
به سواء كان جزئياً او كلياً وسواء كان موجوداً قائماً بذاته او عرضاً قائماً بغيره وسواء كان موجوداً
في الاعيان او متعقلاً في الاذهان لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات ايضاً فيستند اليه
سواء كانت الصورة الذهنية صورة امر وجودي او عدمي ممكن او ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء
من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع **قال** والتغاير اعتباري **اقول**
لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة
على المخالفين وابتدا باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب
عنه وحذفه للعلم به وتقرير الاعتراض ان نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم او مستلزم للاضافة
وعلى كلا التقديرين فلابد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب ان



ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا و تغير الاضافات ممكن ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين

المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وههنا ذاته تعالى من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم **قال** ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا **اقول** هذا جواب عن اعتراض اخر اورده من نفى علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالما بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلا فاعلا ومحلا لاثاره وانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباين ذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات عنده تعالى لان العلم هو الحصول عند المجرد على ما تقدم ولا ريب في ان الاشياء كلها حاصلة له لانه مؤثرها وموجدها وحصول الاثر للمؤثر اشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل فانا اذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر الى صورة مغايرة لذواتنا ثم انا اذا ادركنا شيئا ما بصورة تحصل في اذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار اخرى والا لزم تضاعف الصور مع ان تلك الصورة حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقار الى صور لها اولى ولما كانت ذاته سببا لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار ومتحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف اشار اليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لانها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك **قال** وتغير الاضافات ممكن **اقول** هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض ان العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم والا لانتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى مح وتقرير الجواب ان التغير هذا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم تتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج **قال** ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **اقول** هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه والا لجاز ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو مح والجواب انا ندرك تم بوجوب



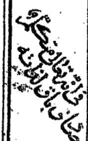
وكلّ قادر وعالم حيّ بالضرورة وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدلّ على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والّا لزم التسلسل او تعدّد القدماء والنّقل دلّ على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات

علمه تعالى انه واجب الصّدور وعن العلم فهو باطل لانّه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعدومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق لا سابق فلا ينافي الامكان الذّاتي والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين **المسئلة الثّالثة** في انّه تعالى حيّ **قال** وكلّ قادر وعالم حيّ بالضّرورة **اقول** اتفق النّاس على انّه تعالى حيّ واختلفوا في تفسيره فقال قوم انّه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم وقال آخرون انّه من كان على صفة لاجلها يصحّ ان يعلم ويقدر والتحقيق انّ صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتيّة زائدة على الذّات والّا فالمرجع بها الى صفة سلبيّة وهو الحقّ وقد بيّنّا انّه تعالى عالم قادر فيكون بالضّرورة حيّا لانّ ثبوت الصفة فرع على استحالتها **المسئلة الرّابعة** في انّه تعالى مريد **قال** وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدلّ على ارادته تعالى **اقول** اتّفق المسلمون على انّه تعالى مريد لكنّهم اختلفوا في معناه فابو الحسين جعله نفس الدّاعي على معنى ان علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الدّاعية الى الايجاد هو المخصّص والارادة وقال النّجار انّه سلبيّ وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي انّه راجع الى انّه عالم بافعال نفسه وامر بافعال غيره وذهبت الاشعريّة والحنابلة والجبائيان الى انّه صفة زائدة على العلم والدّليل على ثبوت الصّفة مطلقا انّ الله تعالى اوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها الى القدرة فلا بدّ من مخصّص غير القدرة التي شانها الايجاد مع تساوي نسبتها الى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصّص هو الارادة وايضا بعض الممكنات مخصّص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بدّ من مرجّح غير القدرة والعلم **قال** وليست زائدة على الدّاعي والّا لزم التسلسل او تعدّد القدماء **اقول** اختلف النّاس ههنا فذهبت الاشعريّة الى اثبات امر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال ابو الحسين انّها نفس الدّاعي وهو الذي اختاره المصنّف وقال ابو علي وابو هاشم انّ ارادته حادثة لا في محلّ وقالت الكراميّة انّ ارادته حادثة في ذاته والدّليل على ما اختاره المصنّف انّ ارادته لو كانت قديمة لزم تعدّد القدماء والتالي باطل فالمقدّم مثله ولو كانت حادثة امّا في ذاته او لا في محلّ لزم التسلسل لانّ حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصّصة وننقل الكلام فيها كالكلام ههنا **المسئلة الخامسة** في انّه تعالى سميع بصير **قال** والنّقل دلّ على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات **اقول** اتّفق المسلمون كافّة على انّه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين انّ معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعريّة وجماعة من

(١٦٥) وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفسانى غير معقول وانتفاء القبيح عنه تعالى يدل على صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزايد

المعتزلة صفة زايدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعًا بصيرًا السمع فان القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك اذا عرفت هذا فنقول السمع والبصر فى حقنا انما يكون بالاجسام وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع فى حقه تعالى بالفعل فاما ان يرجع بالسمع والبصر الى ما ذهب ابو الحسين واما الى صفات زايدة غير مفتقر الى الالات فى حقه تعالى **المسئلة السادسة** فى انه تعالى متكلم **قال** وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفسانى غير معقول **اقول** ذهب المسلمون كافة الى انه تعالى متكلم فاختلفوا فى معناه فعند المعتزلة انه تعالى اوجد حروفا واصواتا فى اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة انه متكلم بمعنى انه قايم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفسانى وهو عندهم معنى واحد ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصرح استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادرا على كل مقدور ولا شك فى امكان خلق اصوات فى اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لانه غير معقول اذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور **قال** وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه **اقول** لما اثبت كونه تعالى متكلما وبين معناه شرع فى بيان كونه تعالى صادقا وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يمشى على اصول الاشاعرة اما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عن القبايح لانه تعالى حكيم على ما ياتى فلا يصدر الكذب عنه تعالى **المسئلة السابعة** فى انه تعالى باق **قال** ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفى الزايد **اقول** اتفق المثبتون للصانع على انه تعالى باق ابدا واختلفوا فذهب الاشعرى الى انه باق ببقاء يقوم به وذهب آخرون الى انه باق لذاته وهو الحق الذى اختاره المصح والدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والا لكان ممكنا والاعتراض الذى يورد ههنا وهو انه يجوز ان يكون واجبا لذاته فى وقت وممتنعا فى وقت آخر يدل على سوء فهم المورد لان ماهيته حينئذ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتى الوجود والعدم ولا نعنى بالممكن سوى ذلك واعلم ان هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذى اثبته ابو الحسن الاشعرى لان وجوب الوجود يقتضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجا اليه فيكون ممكنا هف **المسئلة الثامنة** فى انه تعالى





هذا خلف

واحد

والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز

واحد **قال** والشريك **اقول** هذا عطف على الزائد اي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك واعلم ان اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما ان يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والا لكان كل واحد منهما ممكنا وقد فرضناه واجبا هف واما النقل فظ **المسئلة التاسعة** في انه تعالى مخالف لغيره من الماهيات **قال** والمثل **اقول** هذا عطف على الزائد ايضا اي ووجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فانه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فان الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثا وبالعكس وذلك باطل بالضرورة **المسئلة العاشرة** في انه تعالى غير مركب **قال** والتركيب بمعانيه **اقول** هذا عطف على الزائد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب ايضا والدليل على ذلك ان كل مركب فانه مفتقر الى اجزائه لتاخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فانه مغاير له وكل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكنا هف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب واعلم ان التركيب قد يكون عقليا وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجيا كتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتفي عن الواجب تعالى لاشتراك المركبات في افتقارها الى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية والعقلية **المسئلة الحادية عشر** في انه تعالى لا ضد له **قال** والضد **اقول** هذا عطف على الزائد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لان الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل والموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضا على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا ينازله في القوة **المسئلة الثانية عشر** في انه تعالى ليس بمتحيز **قال** والتحيز **اقول** هذا عطف على الزائد ايضا فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزا لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو

حادث

بحث التوحيد

بحث نفي المثل

بحث نفي التركيب

بحث نفي الضد

بحث نفي التحيز

حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجبا هف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية **المسئلة الثالثة عشر** في انه تعالى ليس بحال في غيره **قال والحلول اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالا في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بانه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القائلين بانه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود اخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان **المسئلة الرابعة عشر** في نفي الاتحاد عنه تعالى **قال والاتحاد اقول** هذا عطف على الزايد فان وجوب الوجود ينافي الاتحاد لانا قد بينا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكنا فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقا على المتحد به فيكون الواجب ممكنا وايضا فلو اتحد بغيره لكانا بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد ايضا ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هف **المسئلة الخامسة عشر** في نفي الجهة عنه تعالى **قال والجهة اقول** هذا حكم من الاحكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزايد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا الى انه في جهة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيصم انه تعالى من جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه وقال بعضهم البعد متناه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لان كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحل للاكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا **المسئلة السادس عشر** في انه تعالى ليس محلا للحوادث **قال وحلول الحوادث فيه اقول** وجوب الوجود ينافي حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزايد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع ان حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضا فان المقتضي للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقرا الى الغير وهو محال ولانه ان كان صفة كمال امتنع الخلو عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به **المسئلة السابعة عشر** في انه تعالى غني **قال والحاجة اقول** وجوب الوجود ينافي الحاجة وهو معطوف على الزايد وهذا الحكم ظاهر فان وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافي الحاجة ولانه لو افتقر الى غيره لزم الدور لان ذلك الغير محتاج اليه لامكانه لاستحالة تعدد الواجب فيلزم الدور وغير لازم لان الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج من جهة اخرى الى ذلك

في نفي الحلول
في نفي الاتحاد
في نفي الجهة
في نفي حلول الحوادث

الغير فانتفى الدور لانا نقول هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتي وايضا فالدور لا يندفع لان ذلك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه ح يلزم الدور والمح ولان افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لان ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة او عدمها الموقوفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهذا برهان عول عليه الشيخ ابن سينا

المسئلة الثامنة عشر في استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال ونفي الالم مطلقا واللذة المزاجية اقول هذا ايضا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفي الالم واللذة اعلم ان اللذة والالم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والالم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الاجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل ان يكون جسما فينتفيان عنه وقد يعنى بالالم ادراك المنافي وباللذة ادراك الملائم فالالم بهذا المعنى منفي عنه لان واجب الوجود لامنافي له واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الاوائل على ثبوتها لله تعالى لانه مدرك لاكمل الموجودات اعني ذاته فيكون ملتذا به والمص كانه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين الا ان اطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الاذن الشرعي

المسئلة التاسعة عشر في نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة في الاعيان

قال والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا اقول ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى معاني قائمة بذاته هي القدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها من باقي الصفات وابو هاشم اثبت احوالا غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زائدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لان وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الامور عنه لانه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زائدة على ذاته سواء جعلناها معنى او حالا او صفة غيرهما لان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادرا الى صفة القدرة ولا في كونه عالما الى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والاحوال وانما قيد الصفات بالزائدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار

المسئلة العشرون في انه تعالى ليس بمرئي

قال والرؤية اقول وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية ايضا واعلم ان اكثر العقلاء ذهبوا الى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لاعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء ههنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجوب الوجود يقتضي تجرده ونفي الجهة و

مبحث نفي الالم واللذة المطلق

مبحث نفي المعاني والاحوال والصفات الزائدة عنه تعالى

مبحث نفي الرؤية عنه تعالى ونفي احتياجه الى الغير

الحيز

المحيز عنه فتنتفي الرؤية بالضرورة لان كل مرئي فهو في جهة يشار اليه بانه هنا او هنا ويكون مقابلا او في حكم المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية **قال** وسؤال موسى لقومه **اقول** لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن احتجاج الاشاعرة فقد احتجوا بوجوه اجاب المصنف عنها الاول ان موسى سأل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال والجواب ان السؤال كان من موسى لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وقوله أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا **قال** والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التاويل **اقول** تقرير الوجه الثاني لهم انه تعالى حكى عن اهل الجنة النظر اليه فقال إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ والنظر المقرون بحرف الى يفيد الرؤية لانه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لانتفاء الجهة عنه فتعين ان يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من احسن وجوه المجاز والجواب المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان قرن بحرف الى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره وان لم يتعين هذا المعنى للارادة امكن حمل الاية على غيره وهو ان يقال ان الى واحد الآلاء ويكون معنى ناظرة اي منتظرة او نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره الى ثواب ربها ناظرة لا يقال الانتظار سبب الغم والاية سيقت لبيان النعم لانا نقول سياق الاية يدل على تقدم حال اهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاظِرَةٌ بدليل قوله تعالى وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ فان في حال استقرار اهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى واذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه

قال وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان **اقول** هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم ان الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لان كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق **قال** واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر **اقول** هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك فيستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما

وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه
والحقية

الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق الا الوجود فكل موجود يصح رؤيته والله تعالى موجود وهذا الدليل ضعيف جدا لوجوه الاول المنع من رؤية الجسم بل المرئي هو اللون والضوء لا غير الثاني لانم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض الثالث لانم ان الصحة ثبوتية بل هي امر عدمي لان جنس صحة الرؤية هو الامكان عدمي فلا يفتقر الى العلة الرابع لانم ان المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلول لان المتساوية الخامس لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نبين قسما اخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لان صحة الرؤية عدمية السادس لانم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا ان صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدميا لانه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم السابع لم لا يجوز ان تكون العلة هي الوجود بشرط الامكان او بشرط الحدوث والشروط يجوز ان تكون عدمية الثامن المنع من كون الوجود مشتركا لان وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركا لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لانه نفس حقيقته ولا يلزم من كون بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء التاسع المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضي فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى اما ذاته او صفة من صفاته او نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى ووجود الحكم

منه **المسئلة الحادية والعشرون** في باقي الصفات **قال** وعلى ثبوت الجود **اقول** هذا عطف على قوله على سرمديته اي ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغي للمستفيد من غير استعاضة منه والله تعالى قد افاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير ان يستعيض منها شيئا من صفة حقيقية او اضافية فهو جواد وجماعة الاوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسياتي بيانه في باب العدل **قال** والملك **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكا لانه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لان كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لانه مملوك له مفتقر اليه في تحقق ذاته فيكون ملكا لان الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلث **قال** والتمام وفوقه **اقول** وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام اما كونه تاما فلانه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له بالفعل واما كونه فوق التمام فلان ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد **قال** والحقية **اقول**

وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما وبقال على حال القول والعقد بالنسبة الى المقول والمعتقد اذا كان مطابقا وهو الصادق ايضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته احق من كل حق وهو محقق كل حقيقة **قال والخيرية اقول** وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لان الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له والواجب الوجود يستحيل ان يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية بوجه من الوجوه فهو خير محض **قال والحكمة اقول** وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لان الحكمة قد يعنى بها معرفة الاشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الاكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الاول وايضا فان افعاله تعالى في غاية الاحكام الاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني ايضا **قال والتجبر اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جبارا لان وجوب الوجود يقتضي استناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود **قال والقهر اقول** وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه قهارا بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل **قال والقيومية اقول** وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما اعني انه قائم بذاته ومقيم لغيره لان وجوب الوجود يقتضي استغناؤه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضي استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره **قال واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول** ذهب ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في اثبات الحسن والقبح العقليين **قال الفصل الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة اقول** لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل الى الحسن والقبيح وبين ان الحسن والقبح امران عقليان وهذا حكم متفق عليه بين المعتزلة واما الاشاعرة فانهم ذهبوا الى ان الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلما امر

وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس

الشرع به فهو حسن وكلما نهي عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو امر الله تعالى
بما نهى عنه لانقلب القبيح الى الحسن والاوائل ذهبوا الى ان من الاشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح
بالنظر الى العقل العملي وقد شنّع ابو الحسين على الاشاعرة باشياء ردية وما شنّع به فهو حق اذ لا ينمشي
قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الاشعرية من تجويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب وما
ادري كيف تمكنهم الجمع بين المذهبين واعلم ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده ابو الحسين
بانه ما حدث عن قادر مع انه حد القادر بانه الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل فلزم الدور وعلى انه
الفعل اعم من الصادر عن قادر او غيره اذا عرفت هذا فالفعل الحادث اما ان لا يوصف بامر زائد على حدوثه
وهو مثل حركة الساهي والنائم واما ان يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم
والقبيح بخلافه والحسن اما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بانه ما لا مدح فيه على
الفعل والترك واما ان يكون له وصف زائد على حسنه فاما ان يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو
الواجب او يستحق المدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب او يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله
ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن الى الاحكام الاربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام يبقى
الاحكام الحسنة والقبيحة خمسة **قال** وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع
اقول استدل على ان الحسن والقبح امران عقليان بوجوه هذا اولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن
بعض الاشياء وقبح بعضها من غير نظر الى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الاساءة
والظلم ويذم عليه وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة
به من غير اعتراف منهم بالشرائع **قال** ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا **اقول** هذا وجه ثان يدل على
ان الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعا لم يثبتا لا شرعا ولا عقلا والتالي باطل اجماعا
فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الاشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز
وقوعه من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا اخبرنا في شيء انه قبيح لم نجزم بقبحه واذا اخبرنا في شيء
انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب ولجوزنا ان يامرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته
تعالى على هذا التقدير **قال** ولجاز التعاكس **اقول** الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو
لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما توهمه حسنا قبيحا
وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك امم عظيمة يعتقدون حسن مدح من اساء اليهم وذم من احسن كما حصل
لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باسناد هذه الاحكام الى القضايا

هذين

العقلية لا الاوامر والنواهي الشرعية ولا العادات **قال** ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور
اقول لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الاشاعرة
وقد احتجوا بوجوه الاول لو كان العلم بقبح الاشياء وحسنها ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم
بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لان العلوم الضرورية
لا تتفاوت والجواب المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات
فقوله ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور اشارة الى هذا الجواب **قال** وارتكاب اقل القبيحين
مع امكان التخلص **اقول** هذا يصلح ان يكون جوابا عن شبهتين للاشعرية احداهما قالوا لو كان
الكذب قبيحا لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد الظالم قبيحا والتالي باطل لانه يحسن تخليص
النبي فالمقدم مثله الثانية قالوا لو قال الانسان لاكذبن غدا فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد
لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحا فيحسن الكذب والجواب فيهما واحد وذلك لان تخليص
النبي ارجح من الصدق فيكون تركه اقبح من الكذب فيجب ارتكاب ادنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله
على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وايضا يجب ترك الكذب في غد لانه اذا كذب في الغد فعل
شيئا فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجها واحدا من وجوه الحسن وهو الصدق واذا
ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجها حسن وفعل وجها واحدا من وجوه
القبح وهو الكذب وايضا قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الاولى بان يفعل التورية او يأتي
بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولان جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو
الكذب وهي غير منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا **قال** والجبر باطل
اقول هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة
ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها **المسئلة
الثانية** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب **قال** واستغناؤه وعلمه يدلان على
انتفاء القبح عن افعاله تعالى **اقول** اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل
قبيحا ولا يخل بواجب ونازع الاشعرية في ذلك واسندوا القبائح اليه تعالى الله عن ذلك و
الدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا الى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف
عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل
وانما قلنا ذلك لانه تعالى غني يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم

بالضرورة





بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه اذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر الى ذاته ممكن وواجب بالنظر الى علته وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فاذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وايضا لو جاز منه فعل القبيح او الاخلال بالواجب لارتفع الوثوق بوعده ووعيده لامكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي الى الشك في صدق الانبياء ويمنع الاستدلال بالمعجزة عليه **المسألة الثالثة** في انه تعالى قادر على القبيح **قال** مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق **اقول** ذهب العلماء كافة الى انه تعالى قادر على القبيح الا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا نسبة قدرته الى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بان وقوعه منه يدل على الجهل او الحاجة وهما منتفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر الى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الاصلي وهذا عقيب المسئلة الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا **المسألة الرابعة** في انه يفعل لغرض **قال** ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه **اقول** اختلف الناس هنا فذهبت المعتزلة الى انه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة الى ان افعاله تعالى يستحيل تعليلها بالاغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان والجواب النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه اما اذا كان الغرض عائدا الى غيره فلا كما نقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم **المسألة الخامسة** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي **قال** وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والامر والنهي **اقول** ذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت او لا ويكره المعاصي سواء وقعت او لا وقالت الاشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة او معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان الاول انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما ان ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه الثاني انه تعالى امر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يامر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكرهه لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى امر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعا بكفره وعدم ايمانه لانه فعل ما اراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع

في انه تعالى قادر على القبيح

في انه تعالى يفعل لغرض

في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

(١٧٠) وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لاينافي القدرة كالواجب

عما كرهه وذلك باطل قطعا **قال** وبعض الافعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع



اقول لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلثة الاولى قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فيكون القبائح مستندة اليه بارادته والجواب ما ياتي من كون بعض الافعال مستندة الينا الثانية ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر اراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا اذ من يقع مراده من المريدين هو الغالب والجواب ان هذا غير لازم لان الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو اراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقا سواء كانت عن اختيار او اجبار لوقعت الثالثة قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه والا لكان مريدا لما يمتنع وجوده والجواب ان العلم تابع لا يؤثر في امكان الفعل وقد مر تقريره لك



المسئلة السادسة في انا فاعلون **قال** والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا **اقول** اختلف العقلاء هٰهنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لافعال نفسه واختلفوا فقال ابو الحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف وقال اخرون انه استدلالي واما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لافعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فاذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغنى وقال ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وابو الحسن الاشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد اثرا في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد وقال ابو اسحٰق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصير الى الضرورة هٰهنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختيارا وحركة الحجر الهابط ومنشاء الفرق هو اقتران القدرة في احد الفعلين به وعدمه في الاخر **قال** والوجوب للداعي لاينافي القدرة كالواجب **اقول** لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الاولى ان صدور الفعل من المكلف اما ان يقارن تجويز لاصدوره او امتناع لاصدوره والثاني يستلزم الجبر والاول اما ان يترجح فيه الصدور على لاصدور لمرجح او لا لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لاحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والاول يستلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يجب معه الترجيح وهو ينافي القدرة ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر الى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الاثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعدد المماثلة في بعض الافعال لتعدد الاحاطة

الدليل قايم في حقه تعالى ووجه التخلص ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من اكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وبه اجابوا عن الشبهة التي اوردها الفلاسفة عليهم فما ادري لم كان الجواب بذلك مسموعا هناك ولم يكن مسموعا ههنا **قال** والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة الى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة والجواب ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى **قال** ومع الاجتماع يقع مراده تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان قادرا على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادرا على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلانه لو اراد الله ايجاده واراد العبد اعدامه فان وقع مرادان او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح والجواب ان نقول يقع مراد الله تعالى لان قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوي قدرتي الالهين المفروضين اما ههنا فلا **قال** والحدوث اعتباري **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي ان الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز ان نفعل الحدوث وتقرير الجواب ان الفاعل لا يؤثر الحدوث لانه امر اعتباري ليس بزايد على الذات والا لزم التسلسل وانما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا **قال** وامتناع الجسم لغيره **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث ان الجسم ممتنع صدوره عنا لا لاجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما امتنع صدوره عنا لانا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر **قال** وتعدد المماثلة في بعض الافعال لتعدد الاحاطة **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى ذكرها قدماؤهم وهي انا لو كنا فاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدر

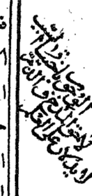


على ان نكتب فى الزمان الثانى مثل ما كتبناه فى الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما فى وضع الحروف ومقاديرها والجواب ان بعض الافعال تصدر عنا فى الزمان الثانى مثل ما صدرت فى الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر وعلينا فيه ذلك لا لانه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه او لان فات مقادير الحروف اذا لم تنضبط لم يصدر عنا مثلها الا على سبيل الاتفاق **قال** ولا شبهة فى الجبرية بين فعلنا وفعله تعالى **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لكان بعض افعال العبد خيرا من فعله تعالى لان الايمان خير من القردة والخنازير والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب ان نسبة الخيرية ههنا منتفية لانكم ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع فليس كذلك لان الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنازير فح لا يكون الايمان خيرا بنفسه وانما الخير هو ما يؤدى اليه الايمان من فعل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح والثواب خيرا وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جدا وانما اوردها المصنف هنا لان بعض الشنوية اورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لاجلها **قال** والشكر على مقدمات الايمان **اقول** هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لما وجب علينا شكر الله تعالى عليه والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب ان الشكر ليس على فعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقتدار على شرائطه **قال** والسمع متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا **اقول** هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق اجمالى وتقريره انهم قالوا قد ورد فى الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى الله خالق كل شئ والله خلقكم وما تعملون ختم الله على قلوبهم ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا والجواب ان هذه الايات متاولة وقد ذكر العلماء تاويلاتها فى كتبهم وايضا فهى معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة اوجه احدها الايات الدالة على اضافة الفعل الى العبد كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل نفس بما كسبت رهينة كل امرء بما كسب رهين ما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم الى اخرها الثانى الايات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون بما كنتم تعملون وابرهيم الذى وفى ولا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل تجزون الا



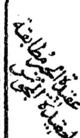
بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا ان الذين كفروا بعد ايمانهم **الثالث** الآيات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا
في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء
خلقه والكفر ليس بحسن وكذا الظلم وما خلقنا السماء والارض وما بينهما الا بالحق ان الله لا يظلم مثقال
ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم اليوم ولا يظلمون فتيلا **الرابع** الآيات الدالة على ذم
العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى كيف تكفرون بالله وما منع الناس ان يؤمنوا
اذ جاءهم الهدى وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر ما منعك ان تسجد فما لهم عن التذكرة معرضين
لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله **الخامس** الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره
فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما
اشركنا ولا آباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم **السادس** الآيات الدالة على المسارعة الى
الافعال قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم اجيبوا داعي الله استجيبوا لله وللرسول
اتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم **السابع** الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة
وثبوت اللطف منه كقوله تعالى واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله اولا
يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولولا ان يكون الناس امة واحدة
ولو بسط الله الرزق لعباده فبما رحمة من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر **الثامن**
الآيات الدالة على استغفار الانبياء ربنا ظلمنا انفسنا سبحانك اني كنت من الظالمين رب اني ظلمت
نفسي رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم **التاسع** الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة
بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله بل كنتم مجرمين وقوله
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج **العاشر** الآيات الدالة على الحسرة و
الندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها رب ارجعون و
لو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم ان تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة الى غير ذلك من الآيات
الكثيرة وهي معارضة لما ذكره على ان الترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا
الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طول المصنف في هذه المسئلة لانها من المهمات **المسئلة**
السابعة في المتولد قال وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا **اقول** الافعال

تنقسم الى المباشر والمتولد والمخترع فالاول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل اخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه للسبب ويسمون الاول سببا سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة او في غير محلها والثالث ما يفعل لا في المحل فالاول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك و اعلم ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع منا ام لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه الى طبع المحل وقال اخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شئ مداخل في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فانه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة تجاوزوا في هذا المقام الى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات وغيرهما من الصنايع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمص استدل بحسن المدح والذم على العلم بانا فاعلون للمتولد لا عليه لان الضروريات لا يجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية اذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا الى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لان حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفادا منه لزم الدور **قال** والوجوب باختيار السبب لاحق **اقول** هذا جواب عن اشكال يورد ههنا وهو ان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لان المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لان عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة والجواب ان الوجوب في السبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما ان الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لا يؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا **قال** والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق **اقول** هذا جواب عن شبهتهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم من القى الصبي صبيا في النار واذا احرق بها وان كان المحرق هو الله تعالى والجواب ان الذم ههنا على الالقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعات العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر

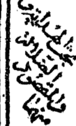


ان القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صحّ في الواجب خاصة او الاعلام صحّ مطلقا
وقد بيّنه امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ

يلزمه الذمّ وان كان الوقوع غير مستند اليه **المسئلة الثامنة في القضاء والقدر** **قال**
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صحّ في الواجب خاصة او الاعلام صحّ مطلقا
وقد بيّنه امير المؤمنين ع في حديث الاصبغ **اقول** يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى
فقضيهنّ سبع سموات في يومين اي خلقهنّ واتمّهنّ وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربّك الّا
تعبدوا الّا ايّاه اي اوجب والزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
اي علمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدّر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر
واعلم بانّ ذا الجلال قد قدّر في الصحف الاولى التي كان يسطر والبيان كقوله تعالى الّا امرأته
قدّرناها من الغابرين اي بيّنّا واخبرنا بذلك اذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انّه تعالى قضى
اعمال العباد وقدّرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بيّنّا بطلانه وانّ الافعال مستندة الينا وان
عني به الالزام لم يصحّ الّا في الواجب خاصة وان عني به انّه تعالى بيّنها وكتبها واعلم انّهم سيفعلونها فهو
صحيح لانّه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبيّنه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعيّن للاجماع
على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح ولا ينفعهم الاعتذار
بوجوب الرضا به من حيث انّه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب اوّلا وثانيا
فلانّا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو
خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها الى القضاء والقدر واعلم
انّ امير المؤمنين عليّ بن ابي طالب ع قد بيّن معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحا وافيا في حديث الاصبغ
بن نباتة لمّا انصرف من صفّين فانّه قام اليه شيخ فقال اخبرنا يا امير المؤمنين ع عن مسيرنا الى الشام
اكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبّة وبرئ النسمة ما
وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الّا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايّها الشيخ بل عظّم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرّين فقال الشيخ كيف
والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلّك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن
المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذمّ من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامّة ومجوسها انّ الله تعالى امر تخييرا ونهى



نحذيرًا وكلف يسيرًا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثا ولم يخلق السموات والارض و
ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فنهض
الشيخ مسرورًا وهو يقول انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من
ديننا ما كان ملتبسًا جزاك ربك عنا منه احسانا قال ابو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه
عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه احدها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة وثانيها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يخلق فعله ثم يتبرّأ
منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرّأ منه وثالثها ان
المجوس قالوا ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا
ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ورابعها ان المجوس قالوا ان القادر
على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان
القادر على الخير لا يقدر على ضده وبالعكس **المسئلة التاسعة** في الهدى والضلالة **قال**



الاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان
عن الله تعالى **اقول** يطلق الاضلال على الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل كما
تقول اضلني فلان عن الطريق اذا اشار الى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة
في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقدا خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما
قال تعالى فلن يضل اعمالهم يعني لن يبطلها والهدى يقال لمعان ثلثة مقابلة لهذه المعاني
فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني الى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان
حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى سيهديهم يعني سيثيبهم والاولان
منفيان عنه تعالى يعني الاشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن
فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء و
لم يفعل الايمان فيهم لانه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى الا
فعل ما كلف به واذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه
يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقوله تعالى ان هي الا فتنتك فالمراد بالفتنة
الشدة والتكليف الصعب يضل بها من يشاء اي يهلك من يشاء وهم الكفار **المسئلة**

وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح ؏ مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

تعذيب عذاب اطفال و اطفال مشركين و كفار

العاشرة في انه تعالى لا يعذب الاطفال قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح ؏ مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائزة اقول ذهب بعض الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة تجويزه والعدلية كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه الاول قول نوح عليه السلام ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم الثاني قالوا انا نستخدمه لاجل كفر ابيه فقد فعلنا به الما وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب ان الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل الم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة المان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لابيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على امراضه الثالث قالوا ان حكم الطفل يتبع حكم ابيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج والجواب ان المنكر عقابه لاجل جرم ابيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء اذا لم يحصل له بها الم وعقوبة كالم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه المسئلة الحادية عشر في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه قال والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اقول التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده ارادة من يجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي ص والامام ؏ والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي وشرطنا الابتداء لان ارادة هؤلاء انما يكون تكليفنا اذا لم يسبقه غيره الى ارادة فالارادة ولهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بامر الصلوة ولم تسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق الحدود اذ التكليف ماخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لان المكلف اذ لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا اذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لان الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لان التكليف ان لم يكن لغرض كان عبثاً وهو مح وان كان لغرض فان كان عائداً اليه تعالى لزم المحال وان كان الى غيره فان كان الى غير المكلف كان قبيحاً وان كان الى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب اذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لانه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك ان التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق

تكليف حسن است

 بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب

التعظيم بواسطة افعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا ان التكليف تعريض للثواب ان المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول الى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه اذا فعل ما كلفه **قال** بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل **اقول** هذه ايرادات على ما اختاره الاول ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكان ان ذلك قبيح فكذا التكليف الثاني ان التكليف طلبا للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولاشك ان المعاوضات تفتقر الى رضاء المتعاوضين حتى ان من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحا والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضاء المكلف الثالث لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا للنعم السابقة والجواب عن الاول بالفرق من وجهين احدهما ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الافعال التي يتناولها التكليف الثاني ان الجرح والتداوي ازالة مضرة لاغرض منه الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لاختلاف اغراض الناس في التعامل جنسا ووصفا اما اذا لم يكن هناك معاوضة وبلغ النفع جدا يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء يسفهون الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الافعال فلو كان التكليف شكرا لزم العبث في صفة المشقة ولان طلب الفعل الشاق يخرج النعمة عن كونها نعمة **قال** ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب **اقول** لما ذكر المصنف حسن التكليف على راي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدا بذكر الحاجة الى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والاخروية وتحقيقه انا نقول ان الله خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكنه ان يبقى اشخاصه ولا يحصل لهم كمالاتهم الا بالتعاضد والتعاون لان الاغذية والملبوسات امور صناعية يحتاج كل منهم الى صاحبه في عمل يستغنيه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير امزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة ينقادون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليهم لزم المحذور فوجب استنادها الى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة وذلك انما يكون بمعجزات تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت اشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذايل والنقصان والفضايل بحسب اختلاف امزجتهم

وواجب لزجره عن القبائح وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة

وهيأت نفوسهم فوجب ان يكون هذا الشارع مؤيدا لايعجز عن احكام شريعته فى جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتاليف القلب بعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبى لا يتفق فى كل زمان وجب ان يبقى السنن المشروعة الى وقت اضمحلالها فاقتضاء الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقى الاوامر والنواهى الالهية منافع ثلث احديها رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القوة العقلية الثانية تعويد النفس النظر فى الامور الالهية والمطالب العالية واحوال المعاد والتفكر فى ملكوت الله تعالى وكيفية صفاته واسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة فى الترتيب الذى اقتضته الحكمة الالهية بالبراهين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة والثالثة تذكيرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الاخروى بحيث يحفظ النظام المقتضى للتعادل والترافد ثم زاد الله تعالى لمستعملى الشرايع الاجر والثواب فى الاخرة فهذه مصالح التكليف عند الاوايل **قال** وواجب لزجره عن القبائح **اقول** هذا مذهب المعتزلة وانكر الاشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرايط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالى باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى اذا اكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا الى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر فى عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفعل القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائما والى هذا اشار بقوله لزجره عن القبائح **قال**

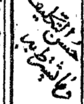
وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة **اقول** لما ذكر ان التكليف حسن شرع فى بيان ما يشترط فى حسن التكليف وقد ذكر امورا لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى متعلق التكليف اعنى الفعل والمكلف والمكلف اما ما يرجع الى التكليف فامران احدهما انتفاء المفسدة فيه بان لا يكون مفسدة لنفس المكلف به فى فعل اخر داخل فى تكليفه او مفسدة لمكلف اخر والثانى ان يكون متقدما على الفعل قدرا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال ثم يفعل الفعل فى الوقت الذى يجب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران احدهما امكان وجوده والثانى كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا وان كان التكليف

ثلاث منافع لاوامر الشرع للبشر

وقع نزاع بين المعتزلة والاشاعرة

ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه

ترك فعل فاما ان يكون الفعل قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله واما ما يرجع الى المكلف فان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف ايجاد القبيح وترك الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب الى مستحقه واما ما يرجع الى المكلف فان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم به وامكان الآلة او حصولها ان كان الفعل ذا آلة **قال** ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل **اقول** متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعية واما الظن فنحو كثير من الامور الشرعية كظن القبلة او غيرها واما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر المنعم وقضاء الدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلوة وغيرها وهذه الافعال تنقسم الى الواجب والمندوب والحرام والمكروه **قال** وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب **اقول** يريد ان التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فظاهر اذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على ان التكليف واما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يمكن ايصال الثواب الى المطيع والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروط بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الاكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب والا لزم الالجاء **قال** وعلة حسنه عامة **اقول** لما بين اولا حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل عليه ان العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر **قال** وضرر الكافر من اختياره **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الاولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل ويحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه اذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرر والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ من سوء اختيار الكافر لنفسه **قال** وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه **اقول** الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو ان يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما ان تكليف زيد لو استلزم مفسدة راجعة الى عمرو كان



والغاية ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب
ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف
والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

قبيحاً والجواب ان الضرر ههنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم
بخلاف ما شرطناه اعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف **قال** والغاية ثابتة **اقول**
هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي
الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثاً والجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض
له وهو حاصل في حقه كالمؤمن **المسئلة الثانية عشر** في اللطف وماهيته واحكامه

م١٢ اللطف وماهيته

قال واللطف واجب ليحصل الغرض به **اقول** اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى
فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا
ولم يكن له حظ في التمكين عن الالة فان لها حظاً في التمكين وليست لطفاً وقولنا ولم يبلغ حد
الالجاء لان الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه هذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً
وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا
بخلاف التكليف الذي يطيع عنده لان اللطف امر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن
بالتكليف من ان يطيع او لا يطيع وليس كذلك التكليف لان عنده يتمكن من ان يطيع وبدونه لا يتمكن
من ان يطيع او لا يطيع فلم يلزم ان يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً اذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب
خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجباً والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضاً
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعاً من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضاً لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض **قال**
فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما
شرط في التكليف العلم بالفعل **اقول** لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان اقسامه وهو ثلثة الاول

اقسام اللطف ووجوبه
الاعتراضات على وجوبه

ان يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم والثاني ان يكون من فعل المكلف
فهذا يجب على الله تعالى ان يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه الثالث ان يكون من فعل غيرهما فهذا ما
يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف **قال** ووجوه القبح منفية والكافر
لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة **اقول** لما ذكر اقسام اللطف
شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد اورده من شبهة الاشاعرة ثلثة الاول قالوا اللطف
انما يجب اذا خلا من جهات المفسدة لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفاسد

فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذى توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وليس فى ذلك استناد الا لا يعلم العلم على العلم بالعدم الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لم يكن لطفا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى عن ذلك او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف فى نفسه سواء حصل الملطوف فيه او لا بل كونه لطفا من حيث انه يقربها الى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض اقوى هو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف فى حقه مرجوحا ويمكن ان يكون ذلك جوابا عن سؤال اخر وتقريره ان اللطف لو كان واجبا لم يقع معصية من المكلف اصلا لانه تعالى قادر على كل شئ فاذا قدر على ان يلطف بكل مكلف فى كل فعل لم يقع معصيته لانه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصى موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يتم ان لو قيل يجب ان يلطف للمكلف اذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد فى ان يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف الثالث ان الاخبار بان المكلف من اهل الجنة او من اهل النار مفسدة لانه اغراء بالمعاصى وقد فعله تعالى وهو ينافى اللطف والجواب ان الاخبار بالجنة ليس اغراء مطلقا لجواز ان يقترن به من الالطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية واذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الاطلاق واما الاخبار بالنار فليس مفسدة ايضا لان الاخبار ان كان للجاهل كابى لهب انتفت المفسدة فيه لانه لا يعلم صدق اخباره تعالى فلا يدعوه ذلك الى الاصرار على الكفر وان كان عارفا كابليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعيا الى الاصرار على الكفر لانه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه

قال ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم **اقول** المكلف اذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والملجى اليها كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فاخبر انه لو منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم ان يدلوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لابليس ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصى **قال** ولابد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى

المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالاً او تفصيلاً ويزيد اللطف على جهة الحسن و يدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

المنتسبين اقول لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر احكامه وقد ذكر منها خمسة الاول انه لا بد من ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول الملطوف وهذا ظاهر لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ترجيح من غير مرجح ايضا والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام **قال** ولا يبلغ الالجاء **اقول** هذا الحكم الثاني من احكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء الى الملطوف فيه الى حد الالجاء لان الفعل الملجى الى فعل اخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا الى الفعل لكن ان المتكلمين لا يسمون الملجى الى الفعل لطفا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه الى الفعل **قال** ويعلم المكلف اللطف اجمالاً او تفصيلاً **اقول** هذا الحكم الثالث من احكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه و لم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الالم الواصل الى البهيمة لطفا لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه **قال** ويزيد اللطف على جهة الحسن **اقول** هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرايض او مندوبا كالنوافل هذا هو من فعلنا واما ما كان من فعله تع فقد بينا وجوبه في حكمته **قال** ويدخله التخيير **اقول** هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يدخله التخيير بان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده اما في حقنا فكما في الكفارات الثلث واما في حقه تع فلجواز ان يخلق لزيد ولد يكون لطفا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من اجزاء غير اجزاء الولد الاول وعلى صورة غير صورته وح لا يجب احد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير **قال** ويشترط حسن البدلين **اقول** لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين اعني اللطف وبدله واطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر الى صاحبه اذ ليس احدهما بالاصالة اولى من الاخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم يتفق عليه الاراء فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام امراض الله تعالى واستدلوا بان



وبعض الالم قبيح يصدر عنّا خاصّة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا وحسنه امّا للاستحقاق او لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين او لكونه عاديًا او على وجه الدفع ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقابًا

وجه كون الالم من فعله تعالى لطفًا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منّا فجاز أن يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لانّ كونه لطفا جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب واللطف انّما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول انّ العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا

المسألة الثالثة عشر في الالم ووجه حسنه **قال** وبعض الالم قبيح يصدر عنّا خاصّة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنّا وحسنه امّا للاستحقاق او لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين او لكونه عاديًا او على وجه الدفع **اقول** في هذا الكلام مباحث الاوّل في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله اعلم انّا قد بيّنا وجوب الالطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا ومصالح في الدنيا اعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين امّا مضارّ او منافع والمضارّ منها الالم والامراض وغيرها كالآجال والغلاء والمنافع الصحّة والسعة في الرزق والرخص فلاجل هذا بحث المصنّف عقيب اللطف عن هذه الاشياء ولمّا كانت الآلام تستلزم الاعواض وجب البحث عنها ايضًا البحث الثاني اختلف الناس في قبح الالم وحسنه فذهبت الثنوية الى قبح جميع الآلام وذهبت المجبرة الى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية واهل التناسخ والعدلية الى حسن بعضها وقبح الباقي البحث الثالث في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الالم في وجه الحسن فقال اهل التناسخ انّ علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لانّ النفوس البشرية اذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبًا استحقّت الالم عليها وهذا ايضًا قول البكرية وقالت المعتزلة انّه يحسن عند شروط احدها ان يكون مستحقًا وثانيها ان يكون فيه نفع عظيم يوفي عليه وثالثها ان يكون فيه دفع ضرر اعظم منه ورابعها ان يكون مفعولًا على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحيّ اذا القيناه في النار وخامسها ان يكون مفعولًا على سبيل الدفع عن النفس كما اذا آلمنا من يقصد قتلنا لانّا متى علمنا اشتمال الالم على احد هذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعًا **قال** ولا بدّ في المشتمل على النفع من اللطف **اقول** هذا شرط لحسن الالم المبتدء الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألّم وهو كونه مشتملًا على اللطف امّا للمتألّم او لغيره لانّ خلوّ الالم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الالم يستلزم الظلم وخلوّه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بدّ من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الالم وهنا اختلف الشيخان فقال ابو علي انّ علّة قبح الالم كونه ظلمًا لا غير فلم يشترط هذا الشرط وقال ابو هاشم انّه يقبح لكونه ظلمًا او لكونه عبثًا فاوجب في الامراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الاعواض الزائدة اشتمالها على اللطف لمكلّف آخر ولهذا يقبح منّا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح ماء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الاجرة ويمكن الجواب هنا لابي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام **قال** ويجوز في المستحق كونه عقابًا **اقول** هذا مذهب ابي الحسين البصري فانّه جوّز

ولا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل

أن يقع الامراض فى الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لانه الم واصل الى المستحق فامكن ان يكون عقابا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود ومنع قاضى القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محنا لا عقوبات لانه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك فى العقاب والجواب المنع من عدم اللزوم فى العقاب لان الرضا يطلق على معنيين احدهما الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة والثانى موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب فى المحنة ولا فى العقاب واذا كان الرضا بالمعنى الاول واجبا فى العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضا التسليم بان يعتقد انه لو تمكن من دفع المرض الذى هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمنع منه **قال** ولا يكفى اللطف فى ألم المكلف فى الحسن **اقول** هذا مذهب الشيخين وقاضى القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الالم على المكلف اذا اشتمل على اللطف والاعتبار وان لم يحصل فى مقابلته عوض لان الالم كما يحسن للنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدى اليه الالم ولهذا يحسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة فى حصول الربح المقابل للسلعة وكذا الالم الذى هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة يحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه الى النفع وحجة الاوائل ان الالم غير المستحق لولا اشتماله على النفع او دفع الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لاجل الالم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الالم فيبقى الالم مجردا عن النفع وذلك قبيح **قال** ولا يحسن مع اشتماله اللذة على لطفه **اقول** هذا مذهب ابى الحسين البصرى خلافا لابى هاشم وتقرير مذهب ابى هاشم انا لو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذى اشتمل عليه الالم هل يحسن منه تعالى فعل الالم بالحى لاجل لطف الغير مع العوض الزائد الذى يختاره المتألم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لان الالم المشتمل على المنفعة الموفية فى حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة الى الارباح مضارا واذا كان الالم فى حكم المنفعة صار حصول اللطف فى تقدير منفعتين فيخير الحكم فى ايهما شاء وابو الحسين منع من ذلك لان الالم انما يصير فى حكم المنفعة اذا لم يكن طريقا لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى تلك المنفعة بدون ذلك الالم كان ذلك الالم ضررا وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضررا مع حصول الربح من دونه **قال** ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل **اقول** لا يشترط فى حسن الالم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يجوز اختلاف الاختيار فيه فانه يحسن

وان لم

والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل

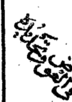
وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى

المسألة الرابعة عشر في الاعواض

قال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال

اقول لما ذكر حسن الالام المبتداء مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليه البحث عن العوض واحكامه وبدأ بتحديده فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب

قال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل



اقول هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى الاول انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض الثاني تفويت المنافع اذا كانت منه تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو امات الله تعالى ابنا لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لانتفع به زيد لاستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لانه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك ماله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك ماله او لم يشعر لان تفويت المنفعة كانزال الالم ولو لم يشعر به لاستحق العوض وكذا اذا فوت عليه منفعة لم يشعر بها وعندي في هذا الوجه نظر الثالث انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة او وصول الم او كان ظنا بان يغتم عند امارة لوصول مضرة او فوات منفعة او كان علما مكتسبا لانه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب للامارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر به او فوات منفعة فانه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لاغتم نحو ان يهلك ماله وهو لا يشعر به الى ان يموت فانه لا يستحق العوض عليه تعالى لانه اذا لم يشعر به لم يغتم به الرابع امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان واباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لاستلزام الامر والاباحة الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا يحسن الالم لاجله الخامس تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف اهل العدل هنا على اربعة اقوال فذهب بعضهم الى ان العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال اخرون ان العوض على فاعل الالم وهو قول يحكى عن ابي علي ايضا وقال اخرون لا عوض هنا على الله تعالى ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة ان كان الحيوان

ملجئاً الى الايلام كان العوض عليه تعالى وان لم يكن ملجئاً كان العوض على الحيوان نفسه احتج الاولون بانه
تعالى مكّنه وجعل فيه ميلاً شديداً الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميّز به حسن الالم من
قبحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كلّه وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفّله تعالى
بالعوض اقبح منه ذلك واحتج الاخرون بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء واحتج النافون
للعوض بقوله عليه السلام جرح العجماء جبار واحتج القاضي بان التمكين لا يقتضي انتقال العوض من الفاعل الى
الممكّن والّا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضي لاسناد الفعل في الحقيقة الى الملجي
ولهذا يحسن ذمّ الملجي دون الملجاء وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الالم والجواب عن الاول بانه
لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى
اياها كما ان السيد اذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم
لتمكّنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني بان المراد انتفاء القصاص وعن الثالث بالفرق
فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على
صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منّا عن الحسن اذا كان لذلك المنع وجه حسن كما
انه يحسن منّا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب **قال** بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور **اقول** اذا طرحنا صبياً في النار فاحترق فان الفاعل للالم
هو الله تعالى والعوض علينا نحن لان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد
منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار الطارح كانه الموصل اليه الالم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى
كذا اذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان العوض على الشهود وان كان الله تعالى قد اوجب القتل
والامام تولاه وليس عليه عوض لانهما اوجبا بشهادتهما على الامام ايصال الالم اليه من جهة الشرع فصارا
كانهما فعلاه لا يقال هلا وجب العوض عليه تعالى لانه هو الموجب على الامام قتله لانا نقول ان قبول
الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقي للطفل في
النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية و
المناط هو الحكمة المقتضية لاستمرار العادات **قال** والانتصاف عليه تعالى واجب عقلاً وسمعاً **اقول**
اختلف اهل العدل في ذلك فذهب قوم الى ان الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلاً لانه هو
المدبّر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغائب
على الشاهد وقال اخرون منهم انه يجب سمعاً لان الوالد يجب عليه تدبير امر اولاده وتاديبهم اما الانتصاف

تتمة احكام العوض

 فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضّل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرّق الناقص على الاوقات

ولا يجب دوامه [illegible] المحسن [illegible] بما يختار الالم [illegible] وان كان منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع انه عين محل النزاع

باخذ الارش من الظالم ودفعه الى المظلوم فلا وجوبه عقلاً بل يحسن منّا تركهم الى ان تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنّف اختار وجوبه عقلاً وسمعاً امّا من حيث العقل فلانّ ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لانه تعالى مكّن الظالم وخلّى بينه وبين الظلم مع قدرته تعالى على منعه ولم يمكّن المظلوم من الانتصاف فلو لا تكفّله تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلاً وامّا من حيث السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب اي يطلب حق الغير من الغير **قال** فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه **اقول** هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكّن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنّف وقد اختلف اهل العدل هٰهنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضّل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز بل يجب التبقية لان الانتصاف واجب والتفضّل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى ان التبقية تفضّل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنّف لما ذكرناه **قال** فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضّل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرّق الناقص على الاوقات **اقول** لما ذكر وجوب الانتصاف بيّن كيفية ايصال العوض الى مستحقه واعلم ان المستحق للعوض امّا ان يكون مستحقاً للجنة او النار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجّه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الالم بانقطاعه والجواب من وجهين الاول انه يوصل اليه عوضه متفرّقاً على الاوقات بحيث لا يتعيّن له انقطاعه فلا يحصل له الالم الثاني ان يتفضّل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل له الالم وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض اذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع الضرر في الايثار فاذا خفّف عقابه وكانت الآلام عظيمة علم ان الالم بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او نقول انه تعالى ينقص من الالم ما يستحقه من اعواضه متفرّقاً على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل **قال** ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع انه عين محل النزاع **اقول** لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال ابو علي الجبائي انه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب دوامه واختاره المصنّف والدليل عليه ان العوض ممّا حسن لاشتماله على

[illegible] عقلاً وسمعاً [illegible] تعالى

النفع الزائد على الالم اضعافا فاختار معها الالم له ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتا فلا يجب دوامه وقد احتج ابو علي بوجهين اشار المصنف الى الجواب عنهما الاول انه لو كان العوض منقطعا لوجب ايصاله في الدنيا لان تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتفاء الموانع لان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه والجواب لا نسلم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحيوة لجواز ان يكون في تاخيره مصلحة خفية الثاني لو كان العوض منقطعا لزم دوامه و التالي لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والا لم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين الاول يجوز انقطاعه من غير ان يشعر صاحبه بانقطاعه اما لايصاله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه او بان يجعله ساهيا ثم تقطعه فلا يتألم الثاني انه غير محل النزاع لان البحث في العوض المستحق على الالم هل يجب دوامه وليس البحث في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما **قال** ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا **اقول** هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عوضا له بخلاف الثواب اذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فائدة فيه الا مع العلم به اما هنا فانه منافع وملاذ وقد يلتذ وينتفع من لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله الى المثاب في الآخرة من الاعواض يجب ان يكون عالما به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وح امكن ان يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الآخرة **قال** ولا يتعين منافعه **اقول** هذا الحكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض هذا بخلاف الثواب لانه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فانا قد بينا انه يصح ايصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة **قال** ولا يصح اسقاطه **اقول** هذا حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولا هبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجزم ابو الحسين بصحة اسقاط العوض علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فانه لا يسقط لان اسقاطه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه واحتج القاضي بان مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غيره والوجه عندي جواز ذلك لانه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذا الحق اليه وكان

والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه

جائزا والحمل على الصبي غير تام لان الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز اذا علم دينه وان هبته احسان الى الغير وآثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاحسانات الجمة وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقا عليه امكن هبته لمستحقه لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب فامكان نقل هذا الحق اما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لانه مستحق بالمدح فلا يصح نقله الى من لا يستحقه **قال** والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته **اقول** هذا حكم اخر للعوض وهو انه اما ان يكون علينا او على الله تعالى اما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب ان يكون زائدا عن الالم الحاصل بفعله او بامره او باباحته او بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي الى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الالم لو فعل به لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم يفعل واما العوض علينا فانه يجب مساواته لما فعله من الالم او فوته من المنفعة لان الزايد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج ما فعلناه بالضمان عن كونه قبيحا ظلما فلا يلزمنا ان يبلغ الحد الذي شرطناه في الالام الصادرة منه تعالى

المسئلة الخامسة عشر في الآجال

قال واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه **اقول** لما فرغ من البحث عن الاعواض انتقل الى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لانهم بحثوا عن المصالح والالطاف وجاز ان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفا لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح واعلم ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث او ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس امر حادث معلوم لكل احد فجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم مجيئ زيد لبعض الناس صح ان يقال طلعت الشمس عند مجيئ زيد اذا عرفت هذا فاجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان واجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلا له **قال** والمقتول يجوز فيه الامران لولاه **اقول** اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعا وهو قول ابي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعا وقال اكثر المحققين انه كان يجوز ان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم انه ان كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له اجلان وقال الجبائيان واصحابهما وابو الحسين البصري ان اجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له اجل اخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس باجل له الان حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بانه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال واحتج الموجبون لحيوته بانه لو مات لكان الذابح غنم غيره





محسنا

ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في تحصيله قد
يجب ويستحب ويباح ويحرم

محسنا ولما وجب القود لانه لم يفوت حيوته والجواب عن الاول ما تقدم من ان العلم لا يؤثر في المعلوم
وعن الثاني بمنع الملازمة اذ لو فات الغنم استحق مالكها عوضا لها على الله تعالى فيبقى بحسب الاعواض
الزائدة والقود من حيث مخالفة الشرع اذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو اخبر الصادق بموت زيد لم
يجز لاحد قتله **قال** ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** لا استبعاد في ان يكون اجل
الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يمكن ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان الاجل يطلق على عمره وحيوته
ويطلق على اجل موته اما الاول فليس بلطف لانه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين واما
الثاني فهو قطع للتكليف فلا يبقى ان يكلف بعده فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعده واللطف لا يصح
ان يكون لطفا فيما مضى **المسئلة السادسة عشر في الارزاق** **قال** والرزق ما صح الانتفاع
به ولم يكن لاحد منعه **اقول** الرزق عند المجبرة ما اكل سواء كان حراما او حلالا وعند المعتزلة
انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منع المنتفع به لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم والله لا يامر
بالانفاق من الحرام وقالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة بانه رزق لمن لم يستهلكه لان للمبيح
منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل ان تستهلكه لان للمالك منعها
منه الا اذا وجب رزقها عليه والغاصب اذا استهلك طعام المغصوب بالاكل لا يوصف بانه رزقه الله
تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفه فيه محرم بخلاف من ابيح الطعام
له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من احد تفويت الانتفاع به لانه معد ومهيا فيما تقدم من الاسباب
المؤدية الى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك
ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا في الارزاق كلها من
قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل الى اكتساب الرزق وهو الذي
يجعل العبد اخص بالانتفاع به بعد الحيازة او غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع
وهو خالق الشهوة التي يتمكن من الانتفاع **قال** والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم
اقول ذهب جمهور العقلاء الى ان طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية لاختلاط الحرام
بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب التصدق به فيجب على الغني دفع ما في يده الى الفقير بحيث
يصير فقيرا ليحل له اخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة للظالمين باخذ العشور والخراجات
ومساعدة الظالم محرمة والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول اما المعقول فلانه دافع للضرر
فيكون واجبا واما المنقول فقوله تعالى وابتغوا من فضل الله الى غيرها من الايات وقوله عليه السلام

يجب ويحرم ويباح

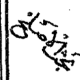
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

سافروا تغنموا امر بالسفر لاجل الغنيمة والجواب عن الاول بالمنع من عدم التميز اذ الشارع ميّز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق وعن الثاني ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته او تجارته لا معونة الظلمة اذا عرفت هذا فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب

بحث الاسعار

المسألة السابعة عشر في الاسعار

قال والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا ايضا **اقول** السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم الى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال ان الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز ان يقال انه رخص في الصيف اذا انقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز ان يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها واعلم ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه وانعاما او لمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه او لاحتكار الناس او لمنع الطريق خوف الظلمة او لغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه او يحملهم على بيع ما في ايديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص



المسألة الثامنة عشر في الاصلح

قال والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف **اقول** اختلف الناس هنا فقال الشيخان ابو علي وابو هاشم واصحابهما ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى وقال البلخي انه واجب وهو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال ابو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى اذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره من المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا احتج الموجبون بان الله تعالى داع الى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل وبيان تحقق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة وبيان انتفاء الصارف ان المفا

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف

منفية ولا مشقة فيه واحتج النفاة بان وجوبه يؤدي الى المحال فيكون محالاً بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد وان لم يجب ثبت المطلوب قال ابو الحسين اذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف اذ لم يكن في الزائد مفسدة الى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقد لا يفعله لان من دعا الداعي الى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلاً في فعل ما يشق فان ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بان من دعاه الداعي الى دفع درهم الى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعة يكون الدفع اليهم مساوياً للدفع الى الاول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم الى الفقير منهم وقد لا يدفعه فاذا كان حصول الداعي فيما يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده اولى لانتفاء الفعل فلهذا قال قد يجب الاصلح في بعض الاوقات دون بعض وللنفاة وجوه اخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء

المقصد الرابع في النبوة قال

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف

اقول في هذا المقصد مسائل **المسألة الاولى** في حسن البعثة اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع ارباب الملل وجماعة من الفلاسفة الى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف جملة من فوائد البعثة منها ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الاحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسائل الاصول ومنها ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته اذ قد علم بالدليل العقلي انه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه اذ يجوز العقل طلب المالك فعلاً من العبد لا سبيل الى فعله الا بالبعثة فيحصل الخوف ومنها ان بعض الافعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين ما لا يستقل العقل

يعرّفنها ومنها انّ بعض الاشياء نافعة لنا مثل كثير من الاغذية والادوية وبعضها ضارّ لنا مثل كثير
من السّموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كلّه وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة ومنها انّ
النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانّه مدنيّ بالطبع يحتاج الى امور كثيرة في معاشه لا يتمّ نظامها
الّا بها وهو عاجز عن فعل الاكثر منها الّا بمشاركة ومعاونة والتغلّب موجود في الطبايع البشرية بحيث يحصل
التنافر المضادّ لحكمة الاجتماع فلا بدّ من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السّنة والشرع ولا بدّ للسّنة
من شارع يسنّها ويقرر ضوابطها ولا بدّ وان يتميّز ذلك الشخص عن غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك
التمايز لا يجوز ان يكون ممّا يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بدّ وان يتميّز من قبل الله تعالى
بمعجزة يقتاد البشر الى تصديق مدّعيها ويخوّفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتمّ النظام ويستقرّ
حفظ النوع الانساني على كماله الممكن له ومنها انّ اشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل
المعارف واقتناء الفضايل فبعضهم مستغن عن معاون لقوّة نفسه وكمال ادراكه وشدّة استعداده للاتصال
بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسّط الحال فتتفاوت مراتب الكمال في هذه
المرتبة بحسب قربها من احد الطرفين وبعدها عن الاخر وفايدة النبيّ تكميل الناقص من اشخاص النوع
بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان ومنها انّ النوع الانساني محتاج الى الآلات واشياء
نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك ممّا يحتاج في تحصيله الى معرفة عمله والقوّة البشرية عاجزة
عنه ففائدة النبيّ عم في ذلك تعليم هذه الصنايع النافعة الخفية ومنها انّ مراتب الاخلاق وتفاوتها
معلوم فيفتقر فيها الى مكمّل لتعليم الاخلاق والسياسات بحيث تنتظم امور الانسان بحسب بلده ومنزله ومنها
انّ الانبياء عم يعرّفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلّف اللطف ببعثتهم فيجب بعثتهم
لهذه الفوايد **قال** وشبهة البراهمة باطلة بما تقدّم **اقول** احتجّت البراهمة على انتفاء البعثة بانّ
الرسول امّا ان ياتي بما يوافق العقول او بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا
فايدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب ردّ قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدّم في اوّل الفوايد وذلك
ان نقول لم لا يجوز ان ياتوا بما يوافق العقول ويكون الفايدة فيه التاكيد لدليل العقل او نقول لم
لا يجوز ان ياتوا بما لا تقتضيه العقول ولا تهتدي اليه وان لم يكن مخالفا للعقول بمعنى انّه لا ياتوا بما
يقتضي العقل نقيضه مثل كثير من الشرايع والعبادات التي لا يهتدي العقل الى تفصيلها **المسألة الثانية**
في وجوب البعثة **قال** وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية **اقول** اختلف النّاس
هنا فقالت المعتزلة انّ البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انّها غير واجبة احتجّت المعتزلة بانّ التكاليف



ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه

السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ويمكن معرفته الا من جهة النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيكون وجود النبي صلى الله عليه وآله وسلم واجبا لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفا في العقلي بان الانسان اذا كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية اقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم ان اللطف واجب

المسئلة الثالثة في وجوب العصمة قال ويجب في النبي صلى الله عليه وآله وسلم العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه

اقول اختلف الناس ههنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الانبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم او على سبيل التاويل كما ذهب اليه قوم منهم او لانها تقع محبطة بكثرة ثوابهم وذهبت الاشاعرة والحشوية الى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر الا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت او كبيرة والدليل عليه بوجوه احدها ان الغرض من بعثة الانبياء انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض وبيان ذلك ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا في امرهم ونهيهم وافعالهم التي امروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون الى امتثال اوامرهم وذلك نقض الغرض من البعثة الثاني ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان يجب متابعته اولا والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها واشار بقوله ولوجوب متابعته وضدها الى هذا الدليل لانه بالنظر الى كونه نبيا يجب متابعته وبالنظر الى كونه فاعل معصية لا يجوز اتباعه الثالث انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك محال قال وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه

اقول يجب ان يكون في النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة اي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وان يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي مترددا في الامور متحيرا لان ذلك من اعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما امر بتبليغه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات لان ذلك منفر عنه وان يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزها عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض

وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية

من البعثة **المسألة الرابعة** في الطريق الى معرفة صدق النبي عليه السلام **قال** وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى **اقول** لما ذكر صفات النبي عليه السلام وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصا حية وبين منع القادر عن رفع اضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد او نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعي النبوة ويسند معجزته الى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء العمى لا يكون صادقا ولا بد في المعجزة من شروط احدها ان يعجز عن مثله او عما يقاربه الامة المبعوث اليها الثاني ان يكون من قبل الله تعالى او بامره الثالث ان يكون في زمان التكليف لان العادة تنتقض عند اشراط الساعة الرابع ان يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة او جاريا مجرى ذلك ونعني بالجاري مجرى ذلك ان يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا مدعي للنبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد ان يظهر معجزا آخر عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لانه يعلم تعلقه بدعواه ولانه لاجله ظهر كالذي عقيب دعواه الخامس ان يكون خارقا للعادة **المسألة الخامسة** في الكرامات **قال** وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين **اقول** اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة الى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارا لكذبهم وجوزه ابو الحسين منهم وجماعة اخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المصنف بقصة مريم فانها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار المتواترة المنقولة عن علي عليه السلام وغيره من الائمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انها ارهاص لعيسى عليه السلام وقصة آصف على انها معجزة لسليمان عليه السلام مع بلقيس كانه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي عليه السلام تجعل معجزات النبي **قال** ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية **اقول** هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة الاول انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراما لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم واذا جاز ذلك بلغت في الكثرة الى خروجها عن حد الاعجاز والجواب المنع من الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة اذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة الى حد خروجها عن الاعجاز الثاني قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير

عن الانبياء اذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم فى ذلك من لا يجب طاعته هان
موقعهم ولهذا قالوا لو اكرم الرئيس بنوع ما كل احد هان موقع ذلك النوع ممن لا يستحق الاكرام والجواب
المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي اخر فانه لو لم يظهر الا على نبي واحد لكان موقعه
اعظم وكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين
الثالث احتجاج ابي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بان
المعجزة تدل على تميز النبي صلى الله عليه وآله عن غيره اذ الامة يشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجزة
لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز والجواب ان امتياز النبي صلى الله عليه وآله يحصل بالمعجزة و
اقتران دعوى النبوة وهذا شئ يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له
في كل شئ الرابع لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق مدعي النبوة والتالي
بط فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها ومع لا يظهر
الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل الدلالة اذ لا دلالة للعام على الخاص والجواب المنع من
الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي عليه السلام فاذا ظهرت المعجزة على شخص فاما
ان يدعي النبوة او لا فان ادعاها علمنا صدقه اذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وان لم يدع
النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت
الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة الخامس قالوا
لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر
بالشبع والجوع وغيرهما والجواب لا يلزم العمومية اي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق اذ نحن
انما نجوز اظهارها على مدعي النبوة او الصالح اكراما له وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق

قال ومعجزاته عليه السلام قبل النبوة تعطي الارهاص ا **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا
الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص الا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف
على تجويزه بوقوع معجزات الرسول عليه السلام قبل النبوة كما نقل من انشقاق ايوان كسرى وغور ماء
بحيرة ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذى كان يظلله عن الشمس وتسليم الاحجار
عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه السلام قبل النبوة **قال** وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز
اظهار المعجزة على العكس ا **اقول** اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار
المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم واستدل المصنف بالوقوع على الجواز كما

ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله يدلّ على نبوّته والتحدّي مع الامتناع وتوفّر الدّواعي يدلّ على الاعجاز والمنقول معنا متواتراً من المعجزات يعضده

نقل عن مسيلمة الكذّاب لمّا ادّعى النّبوّة قيل له انّ رسول الله صلّى الله عليه وآله دعا لاعور فردّ الله عينه الذاهبة فدعا الاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل انّ ابرهيم عليه السّلام لمّا جعل الله تعالى عليه النّار بردًا وسلامًا قال عند ذلك نمرود انّما صارت النّار كذلك هيبته منّى فجاءته نار فى تلك الحال فاحترقت لحيته لا يقال يكفى فى التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقى اظهارها المعجزة على العكس خرقًا للعادة من غير فائدة فيكون عبثًا لانّا نقول قد يتضمّن المصلحة اظهاره على العكس ظهارًا للتكذيب به فى الحال بحيث يزول الشكّ لتجويز ان يقال تاخّر المعجزة عقيبا الدّعوى قد يكون لمصلحة ثمّ توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التامّ بالتكذيب **المسئلة السّادسة** فى وجوب البعثة فى كلّ وقت **قال** ودليل الوجوب يعطى العموميّة **اقول** اختلف النّاس هنا فقال جماعة من المعتزلة انّ البعثة لا تجب فى كلّ وقت بل فى حال دون حال وهو ما اذا كانت المصلحة فى البعثة وقال علماء الاماميّة انّه تجب البعثة فى كلّ وقت بحيث لا يجوز خلوّ زمان من شرع نبىّ وقالت الاشاعرة لا يجب البعثة فى كلّ وقت لانّهم ينكرون الحسن والقبح العقليّين وقد مضى البحث معهم واستدلّ المصنّف على وجوب البعثة فى كلّ وقت بانّ دليل الوجوب يعطى العموميّة اى دليل وجوب البعثة يعطى عموميّة الوجوب فى كلّ وقت لانّ فى بعثته زجرًا عن القبائح وحثًّا على الطّاعة فيكون لطفًا ولانّ فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكلّ ذلك من المصالح الواجبة التى لا تتمّ الّا بالبعثة فتكون واجبة فى كلّ وقت **قال** ولا تجب الشريعة **اقول** اختلف الشيخان هنا فقال ابو على يجوز بعثة نبىّ لتاكيد ما فى العقول ولا يجب ان يكون له شريعة وقال ابو هاشم واصحابه لا يجوز ان يبعث الّا لشريعة لانّ العقل كاف فى العلم بالعقليّات فالبعثة تكون عبثًا والجواب انّه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوّته ودعائه ايّاهم الى ما فى العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثًا ويجب عليهم النظر فى معجزتهم فيحصل لهم مصلحة لا يحصل بدون البعثة واحتجّ ابو على بانّه يجوز بعثة النبىّ بعد نبىّ لشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبىّ بمقتضى ما فى العقول **المسئلة السّابعة** فى نبوّة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله **قال** وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وآله يدلّ على نبوّته والتحدّى مع الامتناع وتوفّر الدّواعى يدلّ على الاعجاز والمنقول معناه متواترًا من المعجزات يعضده **اقول** لمّا فرغ من البحث فى النّبوّة مطلقًا شرع فى اثبات نبوّة نبيّنا محمّد عليه وآله الصّلوة والسّلم والدّليل عليه انّه ظهرت المعجزة على يده وادّعى النّبوّة فيكون صادقًا امّا ظهور المعجزة على يده فلوجهين

الاوّل انّ القرآن معجزة وقد ظهر على يده امّا اعجاز القرآن فلانّه تحدّى به فصحاء العرب بقوله فأتوا بسورة
من مثله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات قل لئن اجتمعت الانس والجنّ على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا
يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا والتحدّي مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفّر الدّواعي عليه
اظهارًا لفضلهم وابطالًا لدعواه وسلامته من القتل يدلّ على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة و
امّا ظهوره على يده فالتواتر الثّاني انّه نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه حتّى اكتفى
الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكغور ماء بئر الحديبية لمّا استسقاه اصحابه
بالكليّة ونشفت البئر ودفع سهمه الى البراء ابن عازب امره بالنّزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في
الحال حتّى خيف على البراء من الغرق ونقل عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب مائها في الصّيف حتّى
انفجر الماء الزّلال منها فبلغ اهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لمّا قلّ ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب
الماء اجمع ولمّا نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين قال لعليّ ع شق فخذ شاة وجئني بعسّ من لبن و
ادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل عليّ ع ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلًا واكلوا حتّى شبعوا فما يرى فيه
الا اثر اصابعهم وشربوا من العسّ حتّى اكتفوا واللبن على حاله فلمّا اراد ان يدعوهم الى الاسلام قال ابو لهب
كاد ان سحركم محمّد ص فقاموا قبل ان يدعوهم الى الله تعالى فقال لعليّ ع افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في
اليوم الثّاني فلمّا اراد ان يدعوهم عاد ابو لهب الى كلامه فقال لعليّ ع افعل مثل ما فعلت ففعل مثل
ذلك في اليوم الثّالث فبايع عليًّا عليه السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبد الله عناقًا
يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثمّ دعاه عليه السلام فقال انا واصحابي فقال نعم ثمّ جاء الى امرأته واخبرها
بذلك فقالت له انت قلت امض واصحابك فقال لا بل هو لمّا قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو اعرف
بما قال فلمّا جاء عليه السلام قال ما عندكم قال ما عندنا الّا عناق في التنور وصاع من شعير خبزناه
فقال ع اقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل واكلوا كلّهم وسبّح الحصا في كفّه ع وشهد الذّئب له بالرّسالة
فانّ رهبان بن اوس كان يرعى غنمًا له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذّئب العجب من
اخذ شاة هذا محمّد يدعو الى الحقّ فلا تجيبوه فجاء الى النّبيّ واسلم وكان يدعى مكلم الذّئب ونقل في عين
عليّ عليه السلام لمّا رمد فلم ترمد بعد ذلك ابدًا ودعا له بان يصرف الله تعالى عنه الحرّ والبرد وكان
لباسه في الصّيف والشتاء واحد وانشقّ له القمر ودعا الشّجرة فاجابته وجاءته تخدّ الارض من غير
جاذب ولا دافع ثمّ رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتّخذ له منبرًا فانتقل اليه فحنّ الجذع
اليه حنين النّاقة الى ولدها فالتزمه فسكن واخبر بالغيوب في مواضع كثيرة كما اخبر بقتل الحسين ع ووقع

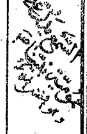
في ذكر بعض معجزات نبيّنا صلّى الله عليه وآله

القتل به فقتل في ذلك الموضع واخبر بقتل ثابت بن قيس بن شماس فقتل بعده واخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فانّ لهم ذمّة ورحماً واخبرهم بادّعاء مسيلمة النبوّة باليمامة وادعاء العنسي النبوّة بصنعا وانّهما سيقتلان فقتل فيروز الدّيلمي العنسي قرب وفات النبيّ صلعم وقتل خالد بن الوليد مسيلمة واخبر عليّاً عليه السلام بخبر ذي الثدية وسيأتي ودعا على عتبة بن ابي لهب لمّا تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت بربّ النجم فسلّط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الاسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه من ايّ شيء ترعد فقال انّ محمّداً صلعم دعا عليّ فوالله ما اظلّت السّماء على من ذي لهجة اصدق من محمّد ثمّ حاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الاسد فهشّ رؤسهم واحداً واحداً حتّى انتهى اليه فضغمه ضغمة ففرغ منه واخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموتة فاخبر عليه السلام بقتله في المدينة وانّ جعفراً اخذ الرّاية ثمّ قال قتل جعفر ثمّ توقّف وقفة ثمّ قال واخذ الرّاية عبد الله بن رواحة ثمّ قال وقتل عبد الله بن رواحة وقام عليه السلام الى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفراً الى اهله ثمّ ظهر الامر كما اخبر عليه السلام وقال لعمّار تقتلك الفئة الباغية فقتله اصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكّن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عبّاس فقال لم يقتل الكفّار اذن حمزة وانّما قتله رسول الله صلعم لانّه هو الّذي جاء به اليهم حتّى قتلوه وقال لعليّ عم ستقاتل بعدي النّاكثين والقاسطين والمارقين فالنّاكثون طلحة وزبير لانّهما بايعا ونكثا والقاسطون هم الظّالمون وهم معاوية واصحابه لانّهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملّة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد اوردنا معجزات اخرى في كتاب نهاية المرام **قال** واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معاً وقيل للصرفة والكلّ محتمل **اقول** اختلف النّاس هنا فقال الجبائيان انّ سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال الحقّ هو الفصاحة والاسلوب معاً اعني بالاسلوب الفنّ والضّرب قال النّظام والمرتضى هو الصّرفة بمعنى انّ الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة واحتجّ الاوّلون بانّ المنقول من العرب انّهم كانوا يستعظمون فصاحته ولهذا اراد الّتابعة الاسلام لمّا سمع القرآن وعرف فصاحته فصدّه ابو جهل وقال له يحرّم عليك الاطيبين واخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله انّه فكّر وقدّر فقتل كيف قدّر ثمّ قتل كيف قدّر ثمّ نظر الى آخر الاية ولانّ الصّرفة لو كانت سبباً في اعجازه لوجب ان يكون في غاية الرّكاكة لانّ الصّرفة عن الرّكيك ابلغ في الاعجاز والتّالي باطل بالضّرورة واحتجّ السيّد المرتضى بانّ العرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة وعلى التّركيب انّما منعوا عن الاتيان بمثله بتعجيزالهم عمّا كانوا قادرين عليه وكلّ هذه الاقسام محتملة **قال** والنسخ تابع للمصالح **اقول** هذا اشارة الى الرّدّ على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى

تتمة بقية معجزات النبي صلعم وبيان اعجاز القرآن

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك و
خبرهم عن موسى عم بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام

عليه السلام قالوا لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهي عنه وان كان مفسدة قبح الامر به و
اذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب ان نقول الاحكام منوطة بالمصالح و
المصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز ان يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي
زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان اخر فينهى عنه **قال** وقد وقع حيث حرم على نوح بعض
ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك **اقول** هذا تاكيد لابطال
قول اليهود المانعين من النسخ فانه بين اولا جوازه وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع
منها انه قد جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا عليهما السلام قد ابحت لكما كل دابة على وجه
الارض وكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن
الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لادم عم ومنها انه اباح لنوح تاخير الختان الى وقت
الكبر وحرمه على غيره من الانبياء واباح لابرهيم عم تاخير ختان ولده اسمعيل الى حال كبره وحرم على موسى عم تاخير الختان
عن سبعة ايام ومنها انه اباح لادم عم الجمع بين الاختين وحرم على موسى عم **قال** وخبرهم عن موسى عم
بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا **اقول** ان جماعة اليهود جوزوا عقلا وقوع
النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى عم وتمسكوا بما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا والتابيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد صلى الله عليه واله والجواب
من وجوه الاول ان هذا الحديث مختلق ونسب الى ابن الراوندي الثاني لو سلمنا نقله لكن اليهود
انقطع تواترهم لان بخت نصر استأصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله الثالث ان لفظة
التابيد لا تدل على الدوام قطعا فانها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم
ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقبت اذنه واستخدم ابدا وفي موضع
اخر يستخدم خمسين سنة وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها ان يكون لهم ذلك سنة ابدا ثم انقطع
تعبدهم بها وفي التورية قربوا الى كل يوم خروفين خروفا غدوة وخروفا عشية بين المغارب قربانا دايما
لاحقابكم وانقطع تعبدهم به واذا كان التابيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا
قطعا واقصى ما في الباب انه يدل ظاهرا لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها **قال**
والسمع يدل على عموم نبوته عليه السلام **اقول** ذهب قوم من النصارى الى ان محمدا صلى الله عليه و
اله مبعوث الى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقال
تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام اليهم وقال عليه السلام بعثت الى



 وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها في الامامة
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض

الاسود والاحمر لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى وما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه لانا نقول لا استبعاد في ذلك بان يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الاية انه تعالى
ما ارسل رسولا الا الى من يفهم لسانه وانما اخبر بانه ما ارسله الا بلسان قومه وجوز قاضي القضاة في
ياجوج وماجوج احتمالين احدهما ان لا يكونا مكلفين اصلا وان كانوا مفسدين في الارض كالبهائم
المفسدة في الارض والثاني ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه السلام بان يقربوا من الاماكن التي
يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم تبلغه دعوته عليه السلام
فلا يكون مكلفا بشريعته وعندي ان المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة
ام لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين
فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق **قال** وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء
لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها **اقول** اختلف الناس هنا فذهب اكثر
المسلمين الى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل
الى ان الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المص منها وجها للاكتفاء به وهو
ان الانبياء قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وساير القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية
وغير ذلك واكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها حتى ان اكثر الناس يلتجي الى
قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى
طباعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها من القوى
الجسمانية فتكون عباداتهم وافعالهم اشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هذه القوى
واذا كانت عباداتهم اشق كانوا افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وههنا وجوه اخر
من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام **قال المقصد الخامس في الامامة** الامام
لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض **اقول** في هذا المقصد مسائل **المسئلة
الاولى** في ان نصب الامام واجب على الله تعالى اختلف الناس هنا فذهب الاصم من المعتزلة و
جماعة من الخوارج الى نفي وجوب نصب الامام وذهب الباقون الى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان
واصحاب الحديث والاشعرية قالوا انه واجب سمعا لا عقلا وقال ابو الحسين البصري والبغداديون
والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال
ابو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المص على وجوب نصب الامام على الله تعالى



بان

بان الامام لطف واللطف واجب اما الصغرى فمعلومة للعقلاء اذ العلم الضروري حاصل بان العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وهذا امر ضروري لا يشك فيه العاقل واما الكبرى فقد تقدم بيانها **قال** والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا **اقول** هذه اعتراضات على دليل اصحابنا مع اشارة الى الجوابات عنها الاول قال المخالف كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المعرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا اما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة عليه تعالى والجواب ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الامامة لان المفاسد محصورة معلومة اذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب اجتنابها اذ اعلمناها لان التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولان المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعا ولقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما ان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك الثاني قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا تتعين الامامة للطفية فلا تجب على التعيين والجواب ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجئ العقلاء في كل زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف الثالث قالوا الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا بالامر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفا لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف والجواب ان وجود الامام بنفسه لطف لوجوه احدها انه يحفظ الشرايع ويحرسها عن الزيادة والنقصان وثانيها ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم الى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة وثالثها ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده بنفسه لطفا وتصرفه لطفا آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور منها ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعل الله تعالى ومنها ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام ومنها ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول اوامره وامتثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الامام **المسئلة الثانية** في ان الامام يجب عصمته

 وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام ولا ينافي العصمة القدرة

في ان الامام يجب ان يكون معصوما

قال وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام **أقول** ذهبت الامامية والاسماعيلية الى ان الامام يجب ان يكون معصوما وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه الاول ان الامام لو لم يكن معصوما لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطاء على الرعية فلو كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل او ينتهي الى امام لا يجوز عليه الخطاء فيكون هو الامام الاصلي الثاني ان الامام حافظ للشرع فيجب ان يكون معصوما اما المقدمة الاولى فلان الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك ايضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطاء فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت ولا لامارة اذ يمتنع اتفاق الناس مع سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على اكل طعام معين في وقت واحد ولانها قد يكون باطلا ولا القياس لبطلان القول به على ما ظهر في اصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على حفظها للشرع فلم يبق الا الامام فلو جاز الخطاء عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد الى مراد الله تعالى الثالث انه لو وقع منه الخطاء لوجب الانكار عليه وذلك يضاد امر الطاعة له بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من اقامته انقياد الامة له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه الخامس انه لو وقع منه المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع منه المعصية كان اقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا **قال** ولا ينافي العصمة القدرة **أقول** اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم الى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون الى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال ان المعصوم مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بانه الامر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة

الى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط ان لا ينتهي ذلك الامر الى الالجاء ومنهم
من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عن صاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا العصمة لطف يفعله الله
تعالى بصاحبها لا يكون معه داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذه اللطف امور اربعة احدها
ان يكون لنفسه او لبدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل الثاني ان يحصل
له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات الثالث تاكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى
الرابع مؤاخذته على ترك الاولى بحيث يعلم انه لا يترك مهملاً بل يضيق عليه الامر في غير الواجب من الامور
الحسنة فاذا اجتمعت هذه الامور كان الانسان معصوماً والمصنف اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة
لا تنافي القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية والا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل
الثواب والعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى قل انما
انا بشر مثلكم يوحى الي **المسئلة الثالثة** في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره **قال**
وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** الامام يجب ان يكون افضل من رعيته
لانه اما ان يكون مساوياً لهم او انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لانه مع
التساوي يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضاً محال لان المفضول يقبح عقلاً تقديمه على الفاضل
ويدل عليه ايضاً قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف
تحكمون ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام افضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل
النفسانية والبدنية **المسئلة الرابعة** في وجوب النص على الامام **قال** والعصمة تقتضي النص
وسيرته عليه السلام **اقول** ذهبت الامامية خاصة الى ان الامام يجب ان يكون منصوصاً عليه وقالت
العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص او الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص والدعوة
الى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص او اختيار اهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا
اليه وجهان الاول انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوماً والعصمة امر خفي لا يعلمها الا الله تعالى
فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لانه العالم بالشرط دون غيره الثاني ان النبي صلى الله
عليه وآله كان اشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه السلام ارشدهم الى اشياء ولا
نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقايع
وكان عليه السلام اذا سافر عن المدينة يوماً او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه
حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في اجل الاشياء واسناها واعظمها قدراً واكثرها

بحث في افضلية الامام

بحث في نص الامام

فانه

 وهما مختصان بعلي عليه السلام للنص الجلي في قوله ع سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع

فائدته واشد حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب امام بعده والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي

المسئلة الخامسة في ان الامام بعد النبي بلا فصل علي بن ابي طالب ع

(في ان الامام بعد النبي بلا فصل هو علي بن ابي طالب ع)

قال وهما مختصان بعلي عليه السلام **اقول** العصمة والنص مختصان بعلي اذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما والثاني المشترطون وقد بينا بطلان قول الاوايل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي ع **قال** للنص الجلي في قوله ع سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما **اقول** هذا دليل ثان على ان الامام هو علي ع وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه واله في مواضع وتواترت به الامامية ونقلها غيرهم نقلاً شايعاً ذايعاً منها انه لما نزل قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين امر رسول الله ص ابا طالب ان يصنع له طعاماً وجمع بني عبد المطلب فقال لهم ايكم يوازرني ويعينني منكم يكون اخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي ع انا يا رسول الله اوازرك فقال رسول الله هذا اخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له واطيعوا له ولقوله ع له انت اخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني ومنها انه لما اخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام الم ترض ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخي بينه وبينه ومنها ان رسول الله صلى الله عليه واله تقدم الى الصحابة بان سلموا على علي عليه السلام بامرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل اكثر من ان يحصى ذكرها المخالف والموالف الى ان بلغ مجموعها التواتر **قال** ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع **اقول** هذا دليل اخر على امامة علي ع وهو قوله تعالى إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ والاستدلال بهذه الاية يتوقف على مقدمات احدها ان لفظة انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع اهل العربية عليه واما المعقول فلان لفظة ان للاثبات وما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملاً بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفي الى المذكور للاجماع فبقي العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر الثانية ان الولي يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل اهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولي من لا ولي له كقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله ع ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الثالثة ان المراد بذلك بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولانه لولا ذلك لزم اتحاد الولي

والمتولي

والمولى واذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المراد بهذه الآية هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على من خصصها ببعض المؤمنين قال انه علي ع فصرفها الى غيره خرق للاجماع ولانه عليه السلام اما كل المراد او بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولان المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية علي ع لانه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولاخلاف في ذلك **قال** ولحديث الغدير المتواتر **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث تدل عليه ولان عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى النار موليهم اي اولى بهم وقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم وقولهم مولى العبد اي الاولى بتدبيره والتصرف فيه ولانها مشتركة بين معان غير مرادة هنا الا الاولى ولانه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لانه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره **قال** والحديث المنزلة المتواتر **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان عليا عليه السلام له جميع منازل هرون من موسى بالنسبة الى النبي ص لان الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج فالولاة لوجب دخوله كالعدد والاصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولبعد فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازل الخلافة بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته **قال** ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع **اقول** هذا دليل على امامته عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين ع فخرج الى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالاً وتحرزاً مني فقال عليه السلام كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي فلا ترضى يا علي ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي واذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفته عليها واذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبتت الخلافة له عليه السلام لا يقال قد استخلف النبي عليه السلام جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لانا نقول ان بعضهم عزله

عليه السلام

 ولقوله ع انت اخي ووصيي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولثبوت كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ولقوله تعالى واولي الامر منكم ولان الجماعة غير علي ع غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم

عليه السلام والباقون لم يقل احد بامامتهم **قال** ولقوله ع انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي ع وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم **قال** ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي ع وتقريره انه افضل من غيره على ما ياتي فيكون هو الامام لان تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا وللسمع على ما تقدم **قال** ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا **اقول** هذا دليل آخر على امامة امير المؤمنين ع وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقا اما المقدمة الاولى فلما تواتر عنه انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من اشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ولما توجه الى صفين اصابهم عطش عظيم فامرهم فحفروا قريبا من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل ع فقلعها ودحابها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم اعادها فنزل صاحب الدير واسلم فسئل عنه ذلك فقال بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما ارادوا وقوع الضرر بالنبي ع حيث سار الى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقايع الشهيرة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر اذ لا يشك احد في انه ع ادعى الامامة بعد رسول الله ص **قال** ولثبوت كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو ع **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي ع وهو ان غيره ممن ادعى له الامامة كالعباس وابي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي ع فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد هنا الامامة لانه جواب دعاء ابراهيم ع **قال** ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي ع وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين اي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك الا في حق المعصوم اذ غيره لا يعلم صدقه ولا معصوم غير علي ع بالاجماع **قال** ولقوله تعالى واولي الامر منكم **اقول** هذا دليل آخر على امامة علي ع وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاتباع والطاعة لاولي الامر والمراد منه المعصوم اذ غيره لا اولوية له تقتضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي ع بالاجماع

المسئلة السادسة

في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي ع **قال** ولان الجماعة غير علي ع غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم

كفرهم وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة عليها السلام فدكاً مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلاً ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم

كفرهم **اقول** هذه ادلة تدل على ان غير علي لا يصلح للامامة الاول ان ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة للآية وقد تقدمت **قال** وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه **اقول** هذا دليل آخر على عدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تع في منع ارث رسول الله صلعم ولم يورث فاطمة ع واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضاً قوله تعالى وورث سليمن داود وقوله في قصة زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اتورث اباك فلا ارث ابي لقد جئت شيئاً فريا ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من احد من الصحابة موافقة على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف يبين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند اهله لم يمسك امير المؤمنين ع سيف رسول الله ص وبغلته وعمامته ونازع العباس علياً بعد موت فاطمة ع ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك وروي ان فاطمة ع قالت يا ابا بكر انت ورثت رسول الله ام ورثه اهله قال بل ورثه اهله فقال فما بال سهم رسول الله ص فقالت سمعت رسول الله ص يقول ان الله اذا اطعم نبياً كانت لولي الامر بعده وذلك يدل على انه لا اصل لهذا الخبر **قال** ومنع فاطمة عليها السلام فدكاً مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز **اقول** هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر التعصب على امير المؤمنين ع وعلى فاطمة بنت رسول الله صلعم لانها ادعت فدكاً وذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من اهل الجنة واستشهدت علياً وام ايمن مع رجل او امرأة مع امرأة وصدق ازواج النبي في ادعاء ان الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكاً ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لابي بكر ان يعطيها فدكاً ابتداء لو لم تدعه او يعطيها اياها بالميراث **قال** واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلاً **اقول** هذا وجه آخر يدل على الطعن في ابي بكر وهو ان فاطمة ع لما حضرتها الوفاة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلاً ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفي قبرها لئلا يصلي على القبر ولم يعلم قبرها الى الآن **قال** ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم **اقول** هذا وجه آخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقاً لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي وان لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للامامة **قال**

 ولقوله ان لي شيطانا يعتريني ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا

ولقوله ان لي شيطانا يعتريني **اقول** هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هذا لا يصلح للامامة **قال** ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه **اقول** هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لان عمر عندهم كان اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فبين عمر ان بيعته كانت خطأ على غير الصواب وان مثلها مما يجب فيها المقاتلة وهذا امر اعظم ما يكون من الذم والتخطئة **قال** وشك عند موته في استحقاقه للامامة **اقول** هذا دليل آخر يدل على عدم امامة ابي بكر وهو انه قال لما حضرته الوفاة ليتني كنت سالت رسول الله هل للانصار في هذا الامر حق وقال ايضا ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى ان غيره اولى بها **قال** وخالف الرسول في الاستخلاف عندهم وفي توليته من عزله **اقول** هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لان النبي عندهم لم يستخلف احدا فباستخلافه يكون مخالفا للنبي عندهم ومخالفة النبي توجب الطعن وايضا فانه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لانه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملا سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه الصدقات فشكاه العباس الى النبي فعزله وانكرت الصحابة على ابي بكر ذلك حتى قال له طلحة وليت علينا فظا غليظا **قال** وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة **اقول** هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث امره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لانه عم قال في حال مرضه حالا بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لان غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا معه وجعل النبي اسامة امير الجيش وكان فيه ابو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلي افضل من اسامة ولم يول عليه احدا فيكون هو افضل الناس كافة **قال** ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا **اقول** هذا طعن آخر على ابي بكر وهو انه لم يوله النبي عملا في حيوته اصلا سوى انه اعطاه سورة براءة وامره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على ان ابا بكر لم يكن اهلا



ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله تعالى دخوله في

حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم ثم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال عمر لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم

لامارة الحج فكيف يكون اهلا للامامة بعده ولان من لا يؤمن على اداء سورة في حياته كيف يؤمن على الامامة بعد النبي صلعم **قال** ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه **اقول** هذا طعن اخر في ابي بكر وهو انه لم يكن عارفا بالاحكام فلا يجوز نصبه للامامة اما المقدمة الثانية فقد مرت واما الاولى فلانه قطع سارقا من يساره وهو خلاف الشرع واحرق الفجاءة السلمي بالنار وقد نهى النبي صلعم عن ذلك و قال لا يعذب بالنار الا رب النار وسئل عن الكلالة فلم يعرف ما يقول فيها ثم قال اقول فيها برأيي فان كان صوابا فمن الله فان كان خطاء فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسالته جدة عن ميراثها فقال لها لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسال الله واخبره المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلك دليل واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امراته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص واشار عليه عمر بقتله وعزله فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار **قال** ودفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة ع وجماعة بني هاشم وورد عليه الحسنان ع لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام **اقول** هذا مطاعن اخر في ابي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله ص وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي ص حال حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة ع وجماعة بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام كرها و كان معه الزبير في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من اخرجوا وضربت فاطمة ع والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع ابو بكر صعد المنبر فجاءت الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين ع هذا مقام جدنا ولست له اهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة ع فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك **قال** وامر عمر برجم امراة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام فقال عمر لولا علي لهلك عمر **اقول** هذا طعن على عمر يمنع معه الامامة له وهو ان عمر اتى اليه بامراة قد زنت وهي حامل فامر برجمها فقال له علي ع ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك وقال لولا علي لهلك عمر واتى بامراة مجنونة زنت فامر برجمها فقال له علي عليه السلام ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفى عليه هذه الاحكام الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة **قال** وتشكك في موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم

ميّتون فقال كانّى لم اسمع هذه الاية **اقول** هذا طعن اخر وهو انّ عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبّرا الايات فلا يستحقّ الامامة وذلك انّه قال عند موت النبىّ صلعم والله ما مات محمد صلّى الله عليه واله حتى يقطع ايدى رجال وارجلهم فلمّا نبهه ابوبكر بقوله تعالى انّك ميّت وانّهم ميّتون وبقوله افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم قال كانّى ما سمعت هذه الاية وقال تيقّنت بوفاته **قال** وقال كلّ الناس افقه من عمر حتى المخدّرات فى الحجال لما منع من المغالات فى الصّداق **اقول** هذا طعن اخر وهو انّ عمر قال يوما فى خطبته من غال فى صداق ابنته جعلته من بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احلّ الله لنا فى كتابه بقوله وآتيتم احديهنّ قنطارا فقال عمر كلّ الناس افقه من عمر حتى المخدّرات فى الحجال ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة **قال** واعطى ازواج النبىّ واقرض ومنع اهل البيت عليهم السّلام من خمسهم **اقول** هذا طعن اخر وهو انّ عمر كان يعطى ازواج النبىّ صلعم من بيت المال حتى كان يعطى عائشة وحفصة عشرة الاف درهم كلّ سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك فقال اخذته على جهة القرض ومنع اهل البيت عم الخمس الذى اوجبه الله تعالى لهم فى الكتاب العزيز **قال** وقضى فى الحدّ بمائة قضيب وفضّل فى القسمة ومنع المتعتين **اقول** هذه مطاعن آخر وهو انّ عمر غير عارف باحكام الشريعة فقضى فى الحدّ بمائة قضيب وروى تسعين قضيبا وهو يدلّ على قلّة معرفته بالاحكام الظاهرة وايضا فضّل فى القسمة والعطاء والواجب التسوية وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهما واعاقب عليهما مع انّ النبىّ تاسّف على فوات المتعة ولو لم يكن افضل من غيرها من انواع الحجّ لما فعل النبىّ ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم يكن سائغة لم يقع منهم ذلك **قال** وحكم فى الشورى بضدّ الصواب **اقول** هذا طعن اخر وهو انّ عمر خالف رسول الله صلعم عندهم حيث لم يفوّض الامر الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينصّ على امام بعده ثم انّه طعن فى كلّ واحد ممّن اختاره للشورى واظهر كراهته ان يتقلّد امر المسلمين ميّتا كما تقلّده حيّا ثم تقلّده وجعل الامامة فى ستّة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها فى اربعة بعد الستّة ثم فى ثلثة ثم فى واحد فجعل الى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد ان وصفه بالضعف ثم قال ان اجتمع امير المؤمنين ع وعثمان فالامر ما قالاه وان صاروا ثلثة ثلثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمن لعلمه بعد الاجتماع من علىّ وعثمان وعلمه بانّ عبد الرحمن لا يعدل بها عن اخيه عثمان ابن عمّه ثم امر بضرب اعناقهم ان تاخّروا عن البيعة ثلثة ايام وامر بقتل من خالف الاربعة منهم او الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ له قتل علىّ ع وعثمان وغيرهما وهما من اكابر المسلمين **قال** وحرق كتاب فاطمة عليها السّلام **اقول**

وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا فى امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما

هذا طعن اخر وهو ان فاطمة عم لما طالبت المنازعة بينها وبين ابى بكر رد ابو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك **قال** وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا فى امر المسلمين ما احدثوا **اقول** هذا طعن على عثمان وهو انه ولى امور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين اقاربه وقد كان عمر حذره وقال له اذا وليت هذا الامر فلا تسلط ال ابى معيط على رقاب الناس وصدق عمر فى قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما اخرجه به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابى سرح مصر حتى تظلم منه اهلها وكاتب ابن ابى سرح ان يستمر على ولايته سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا وامره بقتل محمد بن ابى بكر وولى معاوية الشام فاحدث من الفتن ما احدث **قال** واثر اهله بالاموال **اقول** هذا طعن اخر على عثمان وهو انه كان يؤثر اهل بيته واقاربه الاموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع الى اربعة نفر من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار وحيث زوجهم ببناته ودفع الى مروان الف الف لاجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطى بقدر الاستحقاق ولا يعطى الاجانب فضلا عن الاقارب **قال** وحمى لنفسه **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه وذلك مناف للشرع لان النبى صم جعل الناس فى الماء والكلاء والنار شرعا سواء **قال** ووقع منه اشياء منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوزه لاجل فضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قراءته وقد قال صلى الله عليه واله من اراد ان يقرء القرآن غضا فليقرأ بقراءة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن فى عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن فى عثمان وكان يقول قتلناه كافرا واستحضر اباذر من الشام لهوى معوية وضربه ونفاه الى الربذة مع ان النبى صم كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكرا لهم **قال** واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما **اقول** هذا طعن اخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لاجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولى امير المؤمنين عم طلبه لاقامة القصاص عليه فلحق بمعوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد

٢١٦ وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين ع قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا غيبته عن بدر واحد
والبيعة وعلي عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر و
أحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها

حد الشراب اراد ان يسقط عنه فحده امير المؤمنين ع وقال لا يبطل حد من حدود الله وانا حاضر **قال**

وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين ع قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة **اقول** هذا مطاعن اخر وهو ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التاخر عن نصرته **وقال** امير المؤمنين ع الله قتله و تركوه بعد القتل ثلثة ايام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما اصابهم من جوره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوان **المسئلة السادسة** في ان عليا افضل الصحابة **قال** وعلي عليه السلام افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها **اقول** اختلف الناس هيهنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وابو هريرة من الصحابة ان ابا بكر افضل من علي ع وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وابي عثمان الجاحظ وقال الزبير و المقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وابو ذر وحذيفة من الصحابة ان عليا افضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة باجمعهم وابي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال ابو علي الجبائي ان صح خبر الطاير فعلي افضل ونحن نقول ان الفضايل اما نفسانية او بدنية وعلي ع كان اكمل وافضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف الاول ان عليا عليه السلام كان اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في ذلك منها في غزوة بدر وهي اول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعا و سأل النبي ص ان يكفيه امره فتولاه علي ع ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع ومنها في غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله ع ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين من علي ع ومنها يوم الاحزاب وقد بالغ في قتل

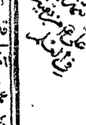


المشركين

ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى ص اقضاكم على واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه واخبر هو عليه السلام بذلك

المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون و على ع يروم مبارزته والنبى ص يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال جابر لما دعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذى نفسى بيده لعمله فى ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة وكان الفتح فى ذلك اليوم على يد على ع وقال النبى ص لضربة على ع خير من عبادة الثقلين ومنها فى غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفى وفتح الله تع على يديه فان النبى ص حصر حصينهم تسعة عشر يوما وكانت الراية بيد على ع فاصابه رمد فسلم النبى ص الراية الى ابى بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار فقال اعطوها عليا ع فقيل به رمد فتفل فى عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح على الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية ومنها فى غزاة حنين و سار النبى فى عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبى ص سوى تسعة نفر على ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابى لهب فخرج ابو جرول فقتله على ع فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبى ص وضايقوا العدو فقتل على اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التى نقلها ارباب السير وكانت الفضيلة باجمعها فى ذلك لعلى ع واذا كان اكثر جهادا كان افضل من غيره واكثر ثوابا **قال** ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه فى اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبى ص اقضاكم على واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه واخبر هو عليه السلام بذلك **اقول** هذا هو الوجه الثانى فى بيان ان عليا افضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون افضل اما المقدمة الاولى فيدل عليها وجوه الاول انه كان شديد الذكاء فى غاية قوة الحدس ونشأ فى حجر رسول الله ص ملازما له مستفيدا منه والرسول كان اكمل الناس وافضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل اقوى واتم بالخصوص فقد كان

المعارف الالهية من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهذا برهان لمّي الثاني ان الصحابة كانت تشتبه الاحكام عليهم وربما افتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع احدا منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه افضل من الجماعة فانه نقل عن ابي بكر ان بعض اليهود لقيه فقال له اين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الارض منه حيث اختص ببعض الامكنة وانصرف عنه مستهزأ بالاسلام فلقيه علي عليه السلام فقال ان الله اين الاين فلا اين له الى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والاب فلم يعلم ما يقول حتى اوضح علي عليه السلام الجواب وسئل عمر عن اشياء كثيرة تحكم فيها بضد الصواب فراجعه فيها علي عليه السلام فرجع الى قوله كما نقل عنه عن اسقاط حد الشراب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا فقال علي عليه السلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرما وامره برده واستتابه فان تاب فاجلده والا فاقتله فلم يدر عمر كيف يجلده فامره عليه السلام بجلد ثمانين وامر عمر برجم مجنونة زنت فرده عليه السلام بقوله رفع القلم عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وولدت امرأة لستة اشهر فامر برجمها فقال علي ان اقل الحمل ستة اشهر بقوله تعالى وفصاله في عامين وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وامر برجم حامل فقال علي عليه السلام ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقايع الكثيرة الثالث انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حقه اقضاكم علي والقضا يستلزم العلم وذلك ايضا يدل على افضليته الرابع استنادا لعلماء باسرهم اليه فان النحاة اصولهم مستندة اليه وكذا اصول المعارف الالهية وعلم الاصول فان ابا الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبائي من المعتزلة وكانت المعتزلة ينتسبون اليه ويدعون اخذ معارفهم منه واهل التفسير رجعوا الى ابن عباس وهو تلميذ علي عليه السلام والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون الى اكابرهم وهم تلامذة علي عليه السلام الخامس انه اخبر بذلك في عدة مواضع كقوله سلوني عن طرق السماء فاني اعرف بها من طرق الارض وقال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرايع وبالجملة فلم ينقل عن احد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه في اصول العلم **قال** ولقوله تعالى وانفسنا **اقول** هذا هو الوجه الثالث الدال على انه افضل من غيره وهو قوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم واتفق المفسرون كافة ان الابناء اشارة الى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة الى فاطمة عليها السلام والانفس اشارة الى علي عليه السلام ولا يمكن ان يقال ان نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك الا المساوي ولا شك في ان رسول الله صلى الله عليه وآله افضل الناس فمساويه كذلك ايضا **قال** ولكثرة سخائه



على غيره أقول هذا وجه رابع يدل على ان عليا ع افضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله
صلى الله عليه وآله حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله تعالى
في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق مرة اخرى بجميع ما يملكه وقد كان يملك
اربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فانزل الله تعالى في حقه
الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر
شهد له بذلك اعداؤه فضلا عن اوليائه قال معاوية لو ملك علي ع بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفد تبره
قبل تبنه ولم يخلف شيئا اصلا وقال يا بيضاء ويا صفراء غري غيري وكان يكنس بيوت الاموال ويصلي فيها
مع ان الدنيا كانت بيده قال وكان ازهد الناس بعد النبي أقول هذا الوجه الخامس وتقريره ان
عليا ع كان ازهد الناس بعد رسول الله ص فيكون افضل من غيره بيان المقدمة الاولى فانه نقل بالتواتر عنه
انه سيد الابدال واليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب احوال الرياضات وذكر
مقامات العارفين وكان اخشن الناس اكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبيد الله بن ابي رافع
دخلت يوما عليه فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين
كيف تختمه فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ع ولم يشاركه فيه
غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم
فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ويقول
لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثا والمقدمة الثانية ظاهرة قال واعبدهم
أقول هذا وجه سادس وهو ان عليا ع كان اعبد الناس بعد رسول الله ص ومنه تعلم الناس صلوة الليل
واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى
انه بسط له بين الصفين نطع ليلة الهرير فصلى عليه النافلة والسهام تقع بين يديه وتصل الى جوانبه و
كانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات
الى غيره قال واحلمهم أقول هذا وجه سابع وهو ان عليا ع كان احلم الناس بعد رسول الله ص ولم
يقابل احدا باساءته عفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان شديد العداوة لعلي ع وعفى عن عبد الله
بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتم عليا ظاهرا وقال ع لم يزل الزبير رجلا منا اهل البيت حتى
شب عبد الله وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له واكرم عايشة وبعثها الى المدينة مع عشرين
امرأة عقيب حربها له وصفح عن اهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى

من شدة الجوع

[illegible]

الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا بهم مثل ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك **قال**
واشرفهم خلقاً **اقول** هذا وجه ثامن وتقريره ان علياً ع كان اشرف الناس خلقاً واطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه وقال معوية لقيس بن سعد رحم الله ابا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة فقال قيس اما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة اهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام فيكون افضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة باسه وكثرة حروبه **قال**
واقدمهم ايماناً **اقول** هذا وجه تاسع وتقريره ان علياً ع كان اقدم الناس ايماناً وروى سلمان الفارسي عن النبي ص انه قال اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وقال انس بعث النبي ص يوم الاثنين واسلم علي ع يوم الثلثا وقال رسول الله لفاطمة ع زوجتك اقدمهم سلماً واكثرهم علماً وقال ع يوماً على المنبر انا الصديق الاكبر وانا الفاروق الاعظم امنت قبل ان امن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد وروى عبد الله بن الحسن قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة الا نبي الله ولانه كان في منزل رسول الله شديد الاختصاص عظيم الامتثال لاوامره لم يخالفه قط وابو بكر كان بعيداً عنه مجانباً له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي ع وبالخصوص وقد نزل قوله تع وانذر عشيرتك الاقربين لا يقال ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له لانا نقول المقدمتان ممنوعتان اما الاولى فلان سن علي ع كان ستة وستين سنة او خمسة وستين والنبي بقي بعد الوحي ثلثة وعشرين سنة وعلي ع بقي بعد النبي ص نحوا من ثلثين سنة فيكون سنه وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعاً لقوله ص زوجتك اقدمهم سلماً واكثرهم علماً واما الثانية فلان الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفاً ولهذا حكم ابو حنيفة بصحة اسلام الصبي واذا كان كذلك دل على كمال الصبي اما اولاً فلان الطباع في الصبيان مجبولة على حب الابوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه الى الله تع يدل على قوة كماله واما ثانياً فلان طبايع الصبيان منافية للنظر في الامور العقلية والتكاليف ملائمة للعب واللهو فاعراض الصبي عما يلائم طباعه الى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك ان علياً ع كان اقدمهم ايماناً فيكون

واعصمهم لساناً واشدّهم رأياً واكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله تعم واحفظهم للكتاب العزيز والاخبار بالغيب

افضل لقوله والسّابقون السّابقون اولئك المقرّبون **قال** واعصمهم لساناً **اقول** هذا دليل عاشر وتقريره انّ عليّاً كان ابلغ النّاس في الفصاحة واعظمهم منزلة منها بعد رسول الله صلعم حتّى قالت البلغاء كافّة انّ كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلّم النّاس اصناف البلاغة حتّى قال معوية ما سنّ الفصاحة لقريش غيره قال ابن نباته حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه **قال** واسدّهم رأياً **اقول** هذا دليل حادي عشر وتقريره انّ عليّاً كان اسدّ النّاس رأياً بعد رسول الله صلعم واجودهم تدبيراً واعرفهم تمييزاً بالامور ومواقعها وهو الذي اشار على عمر بالتخلّف عن حرب الرّوم والفرس وبعث نوّابه واشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتّى قتل فيكون افضل من غيره **قال** واكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله تعم **اقول** هذا وجه ثاني عشر وتقريره انّ عليّاً كان اكثر النّاس حرصاً على اقامة حدود الله تعم لم يراقب في ذلك احداً ولم يلتفت الى قرابته بل كان شديد السّياسة خشناً في ذات الله تعم لم يراقب ابن عمّه ولا اخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يشاوره في ذلك احداً من الصّحابة فيكون افضل من غيره **قال** واحفظهم للكتاب العزيز **اقول** هذا وجه ثالث عشر وهو انّ عليّاً عم كان يحفظ كتاب الله تعم على عهد الرّسول صلعم ولم يكن احد يحفظه وهو اوّل من جمعه ونقل الجمهور انّه تاخّر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وائمّة القرّاء يستندون قراءتهم اليه كابي عمرو بن ابي العلاء وعاصم وغيرهما لانّهم يرجعون الى ابي عبد الرّحمن السّلمي وهو تلميذه عم فيكون افضل من غيره **قال** والاخبار بالغيب **اقول** هذا وجه رابع عشر وتقريره انّ عليّاً عم اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصّحابة فيكون افضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي الثّديّة ولم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتّى وجده وشقّ قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر ينجذب كتفيه مع جذبها ويرجع كتفيه مع تركها وقال له اصحابه انّ اهل النّهروان قد عبروا فقال عم لم يعبروا فاخبروه مرّة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اوّل من يقاتله قال فلمّا وصلنا النّهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد اتبيّن لك الامر وذلك يدلّ على اطّلاعه على ما في ضميره واخبر عليه السّلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجّاج وانتقامه ويقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في ايّام معاوية وبصلب ميثم التّمار على باب عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النّخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال وبذبح قنبر فذبحه الحجّاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا

الفصاحة ١٢
ليستندون ١٢
ينجذب ١٢
كتفيه ١٢
جويرية ١٢

يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حماد فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك
لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومى الى باب الفيل فلما بعث ابن
زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من
باب الفيل وقال يوما على المنبر سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسئلوني عن فئة تضل مائة وتهدي
مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة
شعر في لحيتك شيطان يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله فلما كان من امر الحسين ما
كان تولى قتله والاحاديث في ذلك اكثر من ان تحصى نقلها المخالف والموالف قال واستجابة دعائه
اقول هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا ع كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة
فيكون افضل منهم وتقرير المقدمة الاولى ما نقل بالتواتر عنه في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة
فقال اللهم ان بسرا باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك رحمتك فاختلط
عقله واتهم العيزار برفع اخباره الى معوية فانكر فقال ع ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمي قبل
اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الانصار وسكت انس
بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا امير المؤمنين كبرت ونسيت
فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض او بوضح لا تواريه العمامة فصار ابرص وكتم زيد بن ارقم فذهب
بصره وغير ذلك من الوقايع المشهورة قال وظهور المعجزات عنه اقول هذا وجه سادس عشر و
تقريره انه ع ظهرت منه معجزات كثيرة وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك
فيكون افضل منهم قال واختصاصه بالقرابة اقول هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا ع كان اقرب
الناس الى رسول الله صلعم فيكون افضل من غيره ولانه كان هاشميا فيكون افضل لقوله ان الله اصطفى
من ولد اسمعيل ع قريشا واصطفى من قريش هاشميا قال والاخوة اقول هذا وجه ثامن عشر
وهو ان النبي لما آخى بين الصحابة وقرن كل شخص الى مماثله في الشرف والفضيلة راى عليا ع
متكدرا فسأله عن سبب ذلك فقال انك آخيت بين الصحابة وجعلتني منفردا فقال رسول الله صلعم
الا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون
افضل منهم قال ووجوب المحبة اقول هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا ع كان محبته
ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم قطعا وبيان المقدمة الاولى انه
كان اولى القربى فيكون مودته واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال

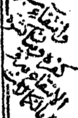
والنصرة

والنصرة **اقول** هذا وجه عشرون وتقريره ان عليا ع اختص بفضيلة النصرة لرسول الله ص دون غيره من الصحابة فيكون افضل منهم وبيان المقدمة الاولى قوله تعالى فان الله هو مولٰيه وجبرئيل وصالح المؤمنين وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي ع والمولى هنا هو الناصر لانه القدر المشترك بين الله تع وجبرئيل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلثة بلفظ هو في قوله تع ان الله هو مولٰيه **قال** ومساواة الانبياء **اقول** هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا ع كان مساويا للانبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الاولى ما رواه البيهقي عن النبي ص انه قال من احب ان ينظر الى ادم ع في علمه والى نوح ع في تقواه والى ابرهيم ع في حلمه والى موسى ع في هيبته والى عيسى ع في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب **قال** وخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها **اقول** هذا وجه ثاني عشرون وتقريره ان النبي ص اخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته منها ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فجاء علي ع فاكل معه وفي رواية اللهم ادخل الي احب اهل الارض اليك رواه انس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله ص وابن عباس وعول ابو جعفر الاسكافي وابو عبد الله البصري على هذا الحديث في انه ع افضل من غيره وادعى ابو عبد الله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره احد منهم فيكون متواترا ومنها خبر المنزلة وهو قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد كان هرون افضل زمانه عند اخيه فكذا علي ع عند محمد ص ومنها خبر الغدير وهو قوله ع من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف واذا كان علي ع اولى من كل احد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعا اعترض بعضهم على هذا الجواز ان يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي ع انت مولاي فقال انا مولى رسول الله ص ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله ص وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه الاول ان ما ذكره ابو عبد الله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي ع بالولاء دون غيره من اقارب النبي ص فلا يجوز حمله على هذا المعنى الثاني ما ذكره ابو عبد الله ايضا وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئا لك اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء الثالث ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله ص الست اولى منكم بانفسكم ومنها قول رسول الله ص في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليقة

وفي رواية

فاتخذه ع د

وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الامة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطّلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيًّا ثم اطّلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي صلعم فاقبل علي ع فقال هذا سيد العرب قالت قلت بابي انت وامي الست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن انس ان النبي صلعم قال لعلي ع ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب ع وسال رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدرًا من الله وسالها عن علي ع فقالت لقد سال النبي عن احب الناس الى رسول الله صلعم وزوج احب الناس اليه وقال لفاطمة ع اما ترضين اني زوجتك خير امتي وعن سلمان انه قال قال رسول الله صلعم خير من اترك بعدي علي بن ابي طالب ع وعن ابي مسعود قال قال رسول الله صلعم علي خير البشر فمن ابى كفر وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلعم افضل امتي علي بن ابي طالب **قال** ولانتفاء سبق كفره **اقول** هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره ان عليًّا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنًا موحّدًا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في تفضيل من لم يزل موحّدًا على من سبق كفره على ايمانه **قال** ولكثرة الانتفاع به **اقول** هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان عليًّا انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه اكثر وفضله اعظم بيان المقدمة الاولى ما تقدّم من كثرة حروبه وشدّة بلائه في الاسلام وفتح الله البلاد على يديه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله صلعم يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه احد بعده واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والتزهد والانقطاع الى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمانًا طويلًا يفيد الناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلي بما لم يحصل لغيره من المشاق **قال** وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية **اقول** هذا وجه خامس وعشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية واما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بيّنا بلوغه الى الغاية فيها بالعلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة وبه ابلغ من غيره بل لا يجازيه في واحد منها احد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغًا لا يدانيه احد حتى قيل انه كان يقط الهام قط الاقلام لم يحتج في ضربه ولم يحتج الى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفسًا من اشدّ الناس قوة مع انه ع كان قليل الغذاء جدًّا باخشن ماكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة واما الخارجية فمنها النسب الشريف القوي لا يساويه احد في القرب من رسول الله صلعم فانه كان اقرب الناس اليه فان العباس عم رسول الله من الاب وعلي كان ابن عمه من الاب والام ومع ذلك فانه كان



هاشميًا من الأب والأم لانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وامه فاطمة بنت اسد بن هاشم
منها المصاهرة ولم يحصل لاحد ما حصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمن وان شاركه في كونه
ختنًا لرسول الله ص الا ان فاطمة عليها السلام اشرف بناته وكان من المنزلة والقرب من قلب الرسول ص
مبلغًا عظيمًا وكان يعظمها حتى انه اذا جاءت اليه نهض لها قائمًا ولم يفعل بنساء احد ذلك وقال
رسول الله ص سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعد منهن فاطمة عليها السلام ومنها الاولاد ولم
يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهما السلام اماما
سيد اشباب اهل الجنة وكان حب رسول الله ص لهما في الغاية حتى انه يتطاطا لهما ليركباه ويسبح لهما ثم
اولد كل واحد منهما عليهما السلام اولادا بلغوا في الشرف الى الغاية فالحسن ع اولد مثل الحسن المثنى والمثلث و
عبد الله المحض المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين ع مثل زين العابدين ع والباقر ع والصادق ع و
الكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري ع وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك شيئًا
عظيمًا حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم عليهم السلام فابو يزيد البسطامي كانوا يفتخر
بانه يسقي الماء لدار جعفر الصادق ومعروف الكرخي اسلم على يدي الرضا وكان بواب داره الى ان مات و
كان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فان مالكا كان اذا سئل في التدريس عن مسئلة لم يجب
السائل فقيل له في ذلك فقال اني اخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق وكنت اذا اتيت اليه لاستفيد
منه نهض ولبس افخر ثيابه وتطيب وجلسني اعلى منزلة وحمد الله تعالى وافادني شيئا واستفادة ابي حنيفة
من الصادق ع ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضايل لم يحصل لاحد من الصحابة فيكون علي ع افضل
منهم

المسئلة السابعة في امامة باقي الائمة عليهم السلام **قال** والنقل المتواتر
دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم **اقول** لما بين ان
الامام بعد رسول الله ص هو علي بن ابي طالب ع شرع في امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي
ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد
بن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم
ولده الحسن العسكري ثم الامام المنتظر واستدل على ذلك بوجوه ثلثة الاول النقل المتواتر من الشيعة
خلفًا من سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق
متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روي عنه ص متواترا انه قال للحسين ع هذا ابني امام
ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار وروى المخالف عن مسروق قال بينا

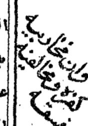
رسول ع د

لم يحصل لاحد من المسلمين مثل اولاده

ويسبح ع د

والحسن والحلف الحجة القائم

نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم صلعم كم يكون من بعده خليفة قال انك
لحدث السن وان هذا ما سالني عنه احد نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بني
اسرائيل الوجه الثاني قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجماعا
فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته الوجه الثالث ان الكمالات
النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك
يدل على استحقاقه الرياسة العامة لانه افضل من كل واحد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول
على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي **المسئلة الثامنة** في
احكام المخالفين **قال** محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة **اقول** المحارب لعلي كافر لقول النبي صلعم يا علي
حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من
حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب
آخرون الى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلثة احدها انهم مخلدون في النار
لعدم استحقاقهم الجنة الثاني قال بعضهم انهم يخرجون من النار الى الجنة الثالث ما ارتضاه ابن
نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم
الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب **قال المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما
يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل **اقول** في هذا المقصد مسائل



المسئلة الاولى في امكان خلق عالم آخر واعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة فلاجل
ذلك صدرها في اول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل و
احتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لان هذا العالم
ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الآخر بالامكان والى هذا
البرهان اشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم **قال** والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات
ممنوعة **اقول** هذا اشارة الى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم آخر وتقريره من وجهين الاول
انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لانه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان او تباينتا لزم الخلاء والجواب
لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لامكان ان يسام الثاني في ثخن
بعض الافلاك واحاطة المحيط بالعالمين الثاني لو وجد عالم آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلب امكنة

هذه العناصر لزم قسرها دائما والا اختلفا لمتفقات في الطباع في مقتضياتها والجواب لم لا يجوز ان يكون
العالم الآخر مخالفا لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لا يجوز ان يكون المكانان طبعيين لهما فهذا ما خطر لنا
في تطبيق كلام المصنف عليه **المسألة الثانية** في صحة العدم على العالم **قال** والامكان يعطي جواز العدم
أقول اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه او لا فذهب المليون اجمع الى ذلك الا من شذ ومنع منه
القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم الى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاءهم
وبرهنا على حدوثه فيكون ممكنا بالضرورة وذهب الاخرون الى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم
معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه الا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطاءهم
في ذلك وبرهنا على ان المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية والجاحظ الى استحالة عدم العالم
بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث ولان الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لان شأنه الايجاد
لا الاعدام اذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام لانه بعد وجوده ليس
اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة
وكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين ويستلزم الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول
بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطاء فان الاعدام يستند الى الفاعل
كما يستند الوجود اليه والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود
الضد ويكون الضد اولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولا سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر
باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يجدد العرض انتفت الجواهر ودليل المصنف رحمه الله على مطلوبه
من صحة العدم حجة على الجميع وهو انا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب
فيجوز عدمه كما جاز وجوده **المسألة الثالثة** في وقوع العدم وكيفيته **قال** والسمع دل عليه
أقول يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى هو الاول والاخر وقوله كل شيء هالك الا وجهه
وقال تعالى كل من عليها فان وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفيته على ما سيأتي **قال**
ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم ع **أقول** المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي
البرهان على وجوب المعاد وههنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف رحمه الله
مراده من الاعدام اما في غير المكلفين وهم من لا يجب اعادته فلا اعتبار به اذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه
بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تاول المصنف معنى الاعدام بتفريق اجزائه ولا امتناع
في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال

الاعدام ٤

انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن و ... بل ممكن بالنظر الى ذاته لا يجب له الوجود يوجد اذ لا وجوب
لا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر الى ذاته فاذا فرق اجزاؤه كان هو الهالك فاذا اراد الله تعالى
اعادته جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التاويل قوله تعالى في سؤال
ابرهيم ع عن كيفية الاحياء للموتى لانه تعالى لا يحيي الموتى في دار التكليف وانما الاحياء يقع في الاخرة
فسال ع عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يحييهم
بعد هم لنفخ الروح فامره الله تعالى باخذ اربعة من الطير وتقطيعها وتفريق اجزائها ومزج بعض الاجزاء ببعض
ثم يفرقها ويضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى اجزاء كل طير عن الاخر وجمع اجزاء كل
طير وفرقها عن الاجزاء الاخر حتى كملت البنية التي كانت عليها اولا ثم احياها ولم يعد الله تعالى تلك
الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابرهيم ع فهذا هو كيفية الاعدام **قال** واثبات
الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر **اقول** لما ذكر المذهب الحق
في كيفية الاعدام شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك واعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام
جماعة من المعتزلة فذهبوا الى ان الاعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود بان يخلق الله للجواهر ضدا هو
الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال احدها قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز الا
انه يكون حاصلا لا في جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بابرها الثاني قال ابن الشبيب ان
الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فجعله قايما بالمحل الثالث
قال ابو علي وابو هاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب
ابو هاشم وقاضي القضاة الى ان الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب ابو علي واصحابه الى ان لكل
جوهر فناء مضادا له لا يكفي ذلك الفناء في عدم غيره اذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير
فرضوه في ضده بطل لان الفناء ان قام بذاته كان جوهرا اذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضدا للجوهر و
ان كان غير قايم بذاته كان عرضا اذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر اما ابتداء او بواسطة وعلى كلا التقديرين
يستحيل ان يكون منافيا للجوهر **قال** ولانتفاء الاولوية **اقول** يفهم من هذا الكلام امران احدهما اقامة
دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قايما بالجوهر لكان عرضا حالا
فيه ولم يكن اقتضاؤه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى اذ منع
الضد دخول الضد الاخر في الوجود مع امكان عدمه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص
اذا كان محلا له الثاني اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضد الجواهر

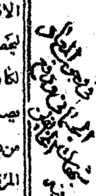
الجزاء
بعثهم
بضعها
الاعادة
ذهبوا

ولاستلزامه انقلاب الحقايق والتسلسل واثبات لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين و
اثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة

لم يكن اعدامه للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما
تقدم **قال** ولاستلزامه انقلاب الحقايق والتسلسل **اقول** والقول بالفناء يستلزم احد امرين محالين احدهما
انقلاب الحقايق والثاني التسلسل وكل مستلزم للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان
الملازمة فلان الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول
فلانه قد كان معدوما والا لم توجد الجواهر ثم صار موجودا وذلك يبطل امكانه واما الثاني فلانه يصح
عليه العدم والا لم يكن ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعا بعد ان كان ممكنا وذلك يستلزم انقلاب الحقائق
وان كان بسبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجوب ضد اخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام
قال واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين **اقول** ذهب قوم منهم ابن شبيب
الى ان الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب
ايضا باستلزام المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين احدهما الترجيح من غير مرجح والثاني اجتماع
النقيضين والذي يخطر لنا في تقرير ذلك امران احدهما ان نقول البقاء اما جوهر او عرض والقسمان باطلان
فالقول به باطل اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن جعله شرطا لجوهر اخر اولى من العكس فاما ان يكون كل
واحد منهما شرطا لصاحبه وهو دور او لا يكون احدهما شرطا للاخر وهو المطلوب واما الثاني فلانه لو كان
عرضا قائما بذاته لزم اجتماع النقيضين اذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائما لا في محل مع كونه
عرضا لزم ما ذكرناه الثاني ان يقال البقاء اما واجب لذاته او ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الاول
فلان وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني
فلان عدمه في وقت دون اخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده الى ذاته والا لكان ممتنع الوجود مع
امكانه وذلك جمع بين النقيضين ولا الى الفاعل ولا الى الضد والا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك
هنا مع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا الى انتفاء الشرط والا لزم ان يكون للبقاء بقاء اخر
فليس احدهما بكونه صفة للاخر اولى من العكس وذلك ترجيح من غير مرجح **قال** واثباته في المحل يستلزم توقف
الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان
الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فاذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصنف
ابطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وتقريره ان حصول البقاء
في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان
يكون هو البقاء او معلولا له ويستلزم من الاول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني

تقدم

توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل
كلامه عليه **المسئلة الرابعة** في وجوب المعاد الجسماني **قال** ووجوب ايفاء الوعد والحكمة
يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي صلعم مع امكانه **اقول** اختلف الناس
هنا فذهب الاوايل الى نفي المعاد الجسماني واطبق المليون عليه واستدل المصنف على وجوب المعاد مطلقا بوجهين
الاول ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم
ليحصل الوفاء بوعده ووعيده الثاني ان الله تعالى قد كلف وفعل الالم وذلك يستلزم الثواب والعوض و
لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في ان الثواب والعوض انما
يصلان الى المكلف في الاخرة لانتفائهما في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بانه امر معلوم بالضرورة
من دين النبي صلعم والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بانه ممكن لان
المراد من الاعادة جمع الاجزاء المتفرقة وذلك جائز بالضرورة **قال** ولا يجب اعادة فواضل المكلف **اقول**
اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت منها قول من يعتقد ان المكلف هو النفس المجردة
وهو مذهب الاوايل والنصارى والتناسخية والغزالي من الاشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة
من الامامية والصوفية ومنها قول جماعة من المحققين ان المكلف هو اجزاء اصلية في هذا البدن لا يتطرق
اليها الزيادة والنقصان وانما يتطرقان في الاجزاء المضافة اليها اذا عرفت هذا فنقول الواجب في
المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الاصلية او النفس المجردة مع الاجزاء الاصلية اما الاجزاء المتصلة
بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المصنف بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على
المعاد الجسماني وتقريره قولهم ان انسانا لو اكل آخر واغتذى باجزائه فان اعيدت اجزاء الغذاء
الى الاول عدم الثاني وان اعيدت الى الثاني عدم الاول وايضا اما ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية
الحاصلة من اول العمر الى آخره او القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان اما الاول فلان البدن
دائما في التحلل والاستخلاف فلو اعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وانه قد يتحلل منه
اجزاء تصير اجزاء ما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت
اجزاء له اولا فاذا اعيد اجزاء كل عضو الى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءا من العضوين وهو محال واما
الثاني فلانه قد يطيع العبد حال تركبه من اجزاء ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصي في اجزاء اخرى فاذا
اعيد في تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق الى غير مستحقه وتقرير الجواب واحد وهو
ان لكل مكلف اجزاء اصلية لا يمكن ان يصير جزءا من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو اغتذى بها فاذا



المغتذي ١٢

التحليل ١٢

اعيد

وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا

اعيدت جعلت اجزاء اصلية لما كانت اصلية له اوّلا في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من
اوّل العمر الى اخره **قال** وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق و
توليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات **اقول** احتج الاوائل على امتناع
المعاد الجسماني بوجوه احدها ان السمع قد دلّ على انتثار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال الثاني
ان حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية الثالث ان دوام الاحتراق
مع بقاء الحياة محال الرابع ان تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من ابوين باطل الخامس ان القوى
الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم اهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو ان هذه
استبعادات اما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها وكذا حصول الجنة
فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن ان يستحيل الى
اجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم عم والقوى الجسمانية قد لا تتناهى آثارها
اذا كانت واسطة في التاثير **المسئلة الخامسة في الثواب والعقاب قال** ويستحق الثواب و
المدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به
اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا **اقول** المدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى
الرفع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير
مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب و
فعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال بالقبيح ومنع
ابو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وفعل الواجب وصاروا الى ذلك
لان المكلف يمتنع خلوه من الاخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف لان العقلاء
يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه
يشترط في استحقاق الفاعل المدح او الثواب ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله
لندبه او لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح او لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه
اخلالا بالقبيح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا عليهما وكذا
لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل
الطاعة ان فيها مشقة قد الزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلما وعبثا وهو قبيح لا يصدر

 وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط دفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاع النفع العاجل اذا فعل للوجه

عن الحكيم وان كان لغرض فاما الاضرار وهو ظلم واما النفع وهو اما ان يصح الابتداء به اولا والاول باطل والا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب فذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء بذلك لان تعظيم من لا يستحقه قبيح **قال** وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع **اقول** كما ان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح او الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب لاستحقاق العقاب بوجهين عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره ان العقاب لطف واللطف واجب اما الصغرى فلان المكلف اذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واما الكبرى فقد تقدمت الثاني سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين النبي اذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة الى ان الاخلال بالواجب لا يقتضي استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضي لذلك هو فعل القبيح او فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك **قال** ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين **اقول** هذا جواب حجة من منع كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريرها انه لو كان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف اذا اخل بالامرين مستحقا للذم والمدح والجواب لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على احدهما ويمدح على الاخر كما اذا فعل طاعة ببعض اعضائه ومعصية بالاخر **قال** وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح **اقول** ذهب ابو القاسم البلخي الى ان هذه التكاليف وجبت شكرا للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب تفضل من الله تع وذهب جماعة من العدلية الى خلاف هذا القول واحتج المصنف على ابطاله بانه يقبح عند العقلاء ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحه على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبونه الى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب **قال** ولقضاء العقل به مع الجهل **اقول** هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم واذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكرا **قال** ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف او الاخلال شاقا ولا يشترط دفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاع النفع العاجل اذا فعل للوجه **اقول** يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا اذ المقتضي للاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجد منفكا عنه لانه في

ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله منهما وهو ادخل في باب الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبيح

حالا الفعل يستحيل ان يكون نادما عليه نفهم منه ان الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا الاشتراط
في الثواب عدم النفع العاجل اذا اوقعه المكلف لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب او للندب

المسئلة السادسة في صفات الثواب والعقاب **قال** ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب نفع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب والاقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف **قال** ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه **اقول** ذهبت المعتزلة الى ان الثواب والعقاب دائمان واختلف في العلم بدوامهما هل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة الى انه عقلي وذهبت المرجئة الى انه سمعي واحتج المصنف على دوامهما بوجوه احدها ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري واذا كان كذلك كان لطفا واللطف واجب على ما مر الثاني ان الذم والمدح دائمان اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي اذا لم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام معلول الاخر لان العلة تكون دائمة او بحكم الدائم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا يحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعا يحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف ولحصول نقيضهما يعني يقتضي الثواب والعقاب لولاه اي لولا الدوام **قال** ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله منهما وهو ادخل في باب الزجر **اقول** يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جائز واما العقاب فلانه ادخل في الزجر فيكون لطفا **قال** وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح واهل النار يلجؤن الى ترك القبيح **اقول** لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد علينا ان اهل الجنة يتفاوتون في الدرجات واذا شاهد من هو اعلى منهم ثوابا حصل له الغم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وايضا فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى والاخلال بالقبائح وفي ذلك مشقة والجواب عن الاول ان شهوة كل

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

مكلف مقصودة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الازيد لعدم اشتهائه له وعن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعم الى حد ينتفي المشقة معه واما الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيها لانه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة اما اهل النار فانهم يلجؤن الى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يضيع عنهم وليس ذلك تكليفا لانه بالغ حد الالجاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب ايضا **قال** ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاشتبه العارف بالله تعالى خاصة **اقول** ذهب جماعة الى ان الثواب يجوز ان يكون موقوفا على شرط ومنعه اخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله تعالى وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وحد تصديقه بالنبي صلى الله عليه وآله والثاني باطل فكذا المقدم بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت اثابته من لم يصدق بالنبي صلى الله عليه وآله حيث لم ينظر في معجزته **قال** وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه **اقول** اختلفت المعتزلة على اربعة اقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة وقال اخرون انما يستحقان في الدار الاخرة وقال اخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال اخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي الطاعة سليمة ثابتة الى حال الموت والاخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط الطاعة اي يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبها استدل المصنف رحمه الله على القول بالموافاة بقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وبقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا من اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه بالشرك ولانه شرط وجزاؤهما انما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما ياتي من بطلان التحابط **المسئلة السابعة** في الاحباط والتكفير **قال** والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره **اقول** اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم انه ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لان من اساء واطاع وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه

ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعيفاً وحصول المتناقضين مع التساوي والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء

اكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وإن تساويا يكون مساوياً لمن يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ والايفاء بوعده ووعيده واجب **قال** ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعيفاً وحصول المتناقضين مع التساوي **اقول** هذا دليل على ابطال قول ابي هاشم بالموازنة وتقريره انا اذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب وليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب الخمسة من الثواب اولى من الاخرى فاما ان يسقطا معاً وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما معاً لان وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين

المسألة الثامنة في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء **اقول** اجمع المسلمون كافة على ان عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في اصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة الى ان عذابه منقطع وينبغي ان يعرف صفة الصغيرة والكبيرة من الذنوب اما الصغيرة فتقال على وجوه منها ما يقال بالاضافة الى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة او هي اصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت عمن وانما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بان يزيد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم نقل ان تلك صغيرة بالاضافة الى تلك الطاعة على الاطلاق بل نعتبد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله مختلف كما قال تعالى لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ومنها ان يقال بالنسبة الى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى ومنها ان يقال بالاضافة الى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي اطبق العلماء عليه والكبيرة تقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه اذا عرفت هذا فنقول الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليل عليه وجهان الاول انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على

استحق ع د

واحد ع د

المتناقضين ع د

من ثواب تلك الطاعة في كل وقت ع د

بطله ع د

 والسمعيات متأوّلة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه

فما تقدم اي بالعكس وهو المراد والجمع محال الثاني يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم عصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلدا في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلك محال قبيح عند العقلاء **قال** والسمعيات متأوّلة ودوام العقاب مختص بالكافر **اقول** هذا اشارة الى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل اما النقل فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الى غير ذلك من الآيات (واما العقل) فما تقدم من ان العقاب والثواب يجب دوامهما والجواب عن السمع التأويل اما بمنع العموم والتخصيص في الكفار واما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول وان لم يكن دائما وعن العقل بان دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا

المسئلة التاسعة في جواز العفو

قال والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان **اقول** ذهب جماعة من معتزلة بغداد الى ان العفو جائز عقلا وغير جائز سمعا وذهب البصريون الى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف ره بوجوه ثلاثة الاول ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان الثاني ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسنا اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري **قال** وللسمع **اقول** هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الدالة على العفو كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فاما ان يكون هذان الحكمان مع التوبة او بدونها والاول باطل لان الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني وايضا المعصية مع التوبة يجب غفرانها وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها وكقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وعلى تدل على الحال والغرض كما يقال ضربت زيدا على عصيانه اي لاجل عصيانه وهو غير مراد هنا قطعا فتعين الاول وايضا فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي

المسئلة العاشرة في الشفاعة

قال والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه **اقول** اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي صلى الله عليه وآله ويدل عليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا قيل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضيلية الى ان الشفاعة للفساق من هذه الامة في اسقاط عقابهم وهو الحق وابطل المصنف ره الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي عليه وآله السلام حيث نطلب له من الله تعالى

الان الواجب لا يعلق بالمشية فما كان يجيء قوله لمن يشاء فوجب عود الآية الى المعصية لا يجب غفرانها

ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صلعم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال

علو الدرجات والثاني باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله **قال** ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار **اقول** هذا اشارة الى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة المنافع وقد استدلوا بوجوه الاول قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم والجواب انه تعالى نفى الشفيع المطاع ونحن نقول به لانه ليس في الاخرة شفيع يطاع لان المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا احد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جمعا بين الادلة الثاني قوله تعالى وما للظالمين من انصار ولو شفع في الفاسق لكان ناصرا له الثالث قوله تعالى ولا ينفعها شفاعة يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعهم شفاعة الشافعين والجواب عن هذه الايات كلها انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة الرابع قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضي لله تعالى والفاسق غير مرتضى والجواب لا نسلم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه **قال** وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له صلعم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي **اقول** هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولا وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف ره انها تطلق على المعنيين معا كما نقول شفع فلان في فلان اذا طلب له زيادة منافع او اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي صلعم لقوله صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور

المسئلة الحادية عشر في وجوب التوبة

قال والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب **اقول** التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لان ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة الى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر او المظنون فيها ذلك ولا تجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال اخرون انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال اخرون انها تجب من كل صغيرة وكبيرة من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل او لم يتب وقد استدل المصنف ره على وجوبها بامرين الاول انها دافعة للضرر الذي هو العقاب او الخوف ودفع الضرر واجب الثاني انا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب اذا عرفت هذا فنقول انها تجب من كل ذنب لانها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بالواجب لكونه كذلك وهذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب

قال ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال



بالواجب **أقول** يجب على التائب ان يندم على القبيح لقبحه وان يعزم على ترك المعاودة اليه اذ لولا
ذلك لانتفت التوبة كمن يتوب من المعصية حفظاً لسلامة بدنه او لعرضه بحيث لا يتثلم عند الناس فان
مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم وأما التائب خوفاً من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية
في توبته بمعنى انه لولا خوف النار لم يتب فكذلك اي لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن
القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح
وفيه عذاب النار فلولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب
ان ندم عليه لانه اخلال بالواجب وعزم على فعل الواجب في المستقبل لاجل كونه اخلالاً بالواجب فهي
توبة صحيحة وان كان خوفاً من النار او من فوات الجنة فان كان هو الغاية لم تصح توبته والا
لكانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لا لاجل اساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان
لم يقبل العقلاء عذره **قال** فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب **أقول** اختلف شيوخ
المعتزلة هنا فذهب ابو هاشم الى ان الندم لا يصح من قبيح دون قبيح وذهب ابو علي الى جواز ذلك و
المصنف ره استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك
لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً
عنه لا لقبحه بل لامر آخر يوجد في ذلك دون هذا واحتج ابو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون
قبيح لم يصح الاتيان بواجب دون واجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه
ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبحها عدم صحة التوبة من بعض
القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر واما
بطلان التالي فبالاجماع اذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن اخل بالصوم واجاب ابو هاشم بالفرق بين ترك
القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الاول دون الثاني فان من قال لا آكل الرمانة لحموضتها
فانه لا يقدم على اكل كل حامض لاتحاد الجهة في المنع ولو قال آكل الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول
كل رمانة حامضة فافترقا واليه اشار المصنف ره بقوله ولا يتم القياس على الواجب اي لا يتم قياس ترك
القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه **قال** ولو اعتقد فيه الحسن لصحة التوبة **أقول** قد يصح التوبة
من قبيح دون قبيح اذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحاً فانه يقبل توبته لحصول
الشرطية وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا اذا تاب الزاني عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان
اعتقاده قبيحاً لانه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن القبيح لقبحه **قال** وكذا المستحقر

من بعض دون بعض

اليهودي عن

والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصته وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام امير المؤمنين ع و اولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه

اقول اذا كان هناك فعلان (احدهما) عظيم القبح و(الآخر) حقيرة وهو مستحقر بالنسبة الى الاخر حتى لا يكون معتدا به ويكون وجوده بالنسبة الى العظيم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من العظيم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان اذا قتل ولد غيره وكسر له قلما ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فانه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اساءته وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اساءته فكذا العزم **قال** والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه خاصته وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام امير المؤمنين ع واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة **اقول** لما فرغ عن تقرير كلام ابي هاشم ذكر المحقق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه يجوز التوبة عن قبيح من دون قبيح لان الافعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يرجح فاعل القبائح دواعيه الى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في ان الداعي الذي يدعو الى الندم عليها وذلك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب او كثرة الزواجر عنه او الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الافعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الافعال على بعض بان يترجح دواعيه الى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعيا الى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي الى الندم عليه فيترجح لاجلها الداعي الى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام امير المؤمنين علي ع وكلام اولاده كالرضا و غيره عليهم السلام حيث نقل عنهم نفي صحة التوبة عن بعض القبائح دون بعض لانه لو لا ذلك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر اذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما ان يحكم باسلامه ويقبل توبته من الكفر او لا والثاني خرق للاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء احكام المسلمين عليه والاول هو المطلوب وقد التزم ابو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه **المسألة الثانية عشر في اقسام التوبة**

قال والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما او العزم عليه

مع التعذر او الارشاد ان كان اضلا لا ولبس بشرط للاجزاء او يجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه وفي ايجاب التفصيل مع التذكر اشكال وفي وجوب التجديد ايضا اشكال

مع التعذر او الارشاد ان كان اضلالا وليس بشرط للاجزاء **اقول** التوبة اما ان تكون عن ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة او يتعلق به حق الادمي والاول اما ان تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا او اخلال بواجب كترك الزكوة والصلوة فالاول يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه واما الثاني فيختلف احكامه بحسب القوانين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه اداؤه كالزكوة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الاخير يكفي فيه الندم والعزم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح واما ما يتعلق به حق الادمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان اخذ مال وجب رده على مالكه او على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصا وجب الخروج اليهم منه بان يسلم نفسه الى اولياء المقتول فاما ان يقتلوه او يعفوا عنه بالدية او بدونها وان كان في بعض الاعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلك العضو الى المستحق من المجني عليه او الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله وارجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك واعلم ان هذه التوابع ليست اجزاء من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم ان قام المكلف بالتبعات كان ذلك اتماما للتوبة من جهة المعنى لان ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستانفة يلزم التوبة منها نعم التائب اذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يتمها امكن جعله دلالة على عدم صحة الندم **قال** ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه **اقول** المغتاب اما ان يكون قد بلغه اغتيابه او لا ويلزم على الفاعل للغيبة في الاول الاعتذار عنه اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزمه الاعتذار ولا الاستحلال منه لانه لم يفعل به الما وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة **قال** وفي ايجاب التفصيل مع التذكر اشكال **اقول** ذهب قاضي القضاة الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المصنف ايجاب التفصيل مع التذكر لامكان الاجتزاء بالندم على كل قبيح وقع منه وان لم يذكره مفصلا **قال** وفي وجوب التجديد ايضا اشكال **اقول** اذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال ابو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين اما الفعل او الترك فعند ذكر المعصية اما ان يكون نادما عليها او مصرا عليها والثاني قبيح

بيان انواع الذنوب واقسام التوبة منها (margin note)

وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط

فيجب الاول وقال ابو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنهما فجاز انه اذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي لها ولا يبتهج بها **قال** وكذا المعلول مع العلة **اقول** اذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول او على العلة او عليهما مثاله الرامي اذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب وقال قاضي القضاة يجب عليه ندمان احدهما على الرمي لانه قبيح والثاني على كونه مولد القبيح ولا يجوز ان يندم على المعلول لان الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لا قبح **قال** ووجوب سقوط العقاب بها **اقول** المصنف ره استشكل وجوب سقوط العقاب بها واعلم ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لا على جهة الوجوب احتجت المعتزلة بوجهين الاول انه لو لم يجب سقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعا لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق الى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحا الثاني ان من اساء الى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم اذا ذمه بعد ذلك والجواب عن الاول انه لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو او بزيادة الثواب سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لان عقاب الفاسق عندنا منقطع و عن الثاني بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب واما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان اما لوجوب قبولها او لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول فلان من اساء الى غيره بانواع الاساءة واعظمها كقتل الاولاد ونهب الاموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عذره واما الثاني فلما بينا من ابطال التحابط **المسئلة الثالثة عشر** في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة **قال** والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتاخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط **اقول** اختلف الناس ههنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا على معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها اذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال الاخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف

بيان ما في قول ... المتعلقة

المرجئة خ د
المرجئة خ د

على الاول بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها الثاني انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتاخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق اسقط عنه العقاب الثالث لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه باولى من غيره لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض ثم ان المصنف ره اجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الاخرة والجواب انها توثر في الاسقاط اذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الاخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبيح **المسئلة الرابعة عشر** في عذاب القبر والميزان والصراط **قال** وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه **اقول** نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف ره بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في ان يعيد الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تع فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا وقال في قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا وقال تعالى ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به واذا كان ممكنا والله تعالى قادر على كل ممكن وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في قوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون فذكر الرجوع بعد احياءين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فذكر موتتين احداهما في الدنيا واخرى في القبر وذكر احياءين احدهما في الدنيا والاخرى في القبر ولم يذكر الثالث لانه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحياءين الذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الاخرة ولهذا عقب قوله بقوله فاعترفنا بذنوبنا وقال تع في حق آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة وهذا نص في الباب **قال** وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها **اقول** احوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب امور ممكنة وقد اخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لاهل الموقف بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احدى الحالتين او بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والاصل في الكلام

الحقيقة

في عذاب القبر والميزان

والسمع دلّ على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر

الحقيقة مع امكانها وقال عباد وجماعة من البغداديين واخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة واما الصراط فقد قيل انه في الاخرة طريقين احدهما الى الجنة يهدى الله تعالى اليها اهل الجنة والاخرى الى النار يهدى الله تعالى اهل النار اليها كما قال تعالى في اهل الجنة سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم وقال في اهل النار فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل ان هناك طريقا واحدا على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحد من السيف فاهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد الى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط **قال** والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة **اقول** اختلف الناس في ان الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن ام لا فذهب جماعة الى الاول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي الى انهما غير مخلوقتين احتج الاولون بقوله تعالى اعدت للمتقين (اعدت للكافرين) يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة عندها جنة المأوى وجنة المأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الان في السماء احتج ابو هاشم بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى اكلها دائم والجواب دوام الاكل اشارة الى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق امثاله (مثله) واكل الجنة الا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين تخرج الجنة عن حد الانتفاع فيبقى هالكا هذا

المسئلة الخامسة عشر في الايمان والاحكام

قال والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا **اقول** اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف ره انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معا ولا يكفي احدهما فيه اما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فاثبت لهم المعرفة والكفر واما التصديق اللساني فانه غير كاف ايضا لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولا شك في ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم **قال** والكفر عدم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر **اقول** الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان اما مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان او بدون الضد كالشاك الخالي

علم الايمان اما مع الضد او بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر

يعني بالاكل

والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر والمندوب مندوب سمعا والّا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة

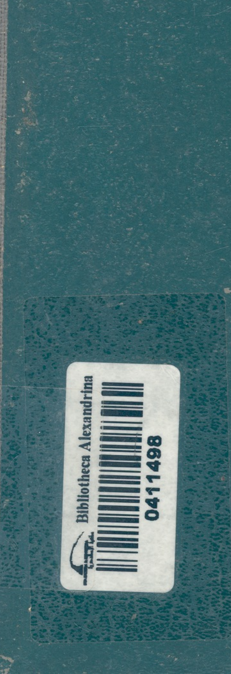
من الاعتقاد الصحيح الى الباطل والفسق لغة الخروج مطلقا وفي الشرع عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر **قال** والفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه **اقول** اختلف الناس ههنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه الامامية وهو مذهب الاشاعرة والمرجئة واصحاب الحديث وجماعة الاشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي ص به موجود فيه فيكون مؤمنا

المسئلة السادسة عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال والامر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر والمندوب مندوب سمعا والّا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى **اقول** الامر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة ونفس الحمل على الطاعة او ارادة وقوعها من المامور والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي او القول المقتضي لذلك او كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب الاخير يجب مطلقا بخلاف الاولين فانهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعا او عقلا اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى انهما يجبان سمعا للقران والسنة والاجماع واخرون ذهبوا الى وجوبهما عقلا واستدل المصنف ره على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلا لزم احد الامرين وهو اما خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان اما فاعلا لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعا لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر لانه تعالى يمنع المكلفين منه هذا خلاف ما هو الواقع في الخارج واما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى **قال** وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة **اقول** شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة الاول ان يعرف الامر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر والا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف والثاني تجويز التاثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا الثالث انتفاء المفسدة فلو عرف او غلب على ظنه حصول مفسدة له او لبعض اخوانه في امره ونهيه سقط وجوبهما دفعا

فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى ان يجعله ذخرا لنا يوم المعاد وان يوفقنا للارشاد بمنّه وكرمه والحمد لله وحده

تمت الكتاب الشريف بعون الله الملك الباري ... تصحيح ... للسيد الجليل ...


Bibliotheca Alexandrina
0411498